COLLECTION INTERNATIONALE DE MONOGRAPHIES ETHNOLOGIQUES

BIBLIOTHÈQUE- -BIBLIOTHEK

ANTHROPOS

TOM. / BAND I. DIRECTION P. W. SCHMIDT S. V. D. 4. FASC. / HEFT

INTERNATIONALE SAMMLUNG ETHNOLOGISCHER MONOGRAPHIEN.

LE TOTÉMISME CHEZ LES FÂṄ

PAR LE

R. P. H. TRILLES, C. S. SP.

AVEC PRÉFACE DE MGR. A. LE ROY,
EVÊQUE D'ALINDA, SUP. GÉN. C. S. SP.

MÜNSTER i. W. 1912.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

EN VENTE

POUR LA FRANCE:
PICARD, FILS ET CIE.
PARIS VIe, 82, RUE BONAPARTE

POUR L'ANGLETERRE:
LUZAC AND CO.
LONDON WC, 46, GREAT RUSSELL STREET





DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

TABLE DES MATIÈRES.

I*

Chap. V. Le nom du totem fâñ.

Chap. VI. Le totem réel, être tutélaire ou *mvamayôñ*.

Chap. VII. Nature des divers totems.

Chap. VIII. L'antiquité du totem fâñ.

Chap. XI. Le *mvamayôṅ* et l'*esayôṅ*.

Chap. XII. Les ministres du *mvamayôṅ*.

Chap. XIII. Féticheurs et sorciers. Leurs sociétés secrètes.

BIBLIOGRAPHIE DES FÂṄ.

A. Auteurs Français.

Rev. ALLÉGRET, La Religion des Fâṅ. Revue des Religions 1906.

ALEXIS, Le Congo français. Tours 1899. Chez MAME et CHALLAMEL.

ALIS (H.), Vers le Tchad. Paris 1898.

Mgr. AUGOUARD, 28 Années au Congo. Paris 1905.

AVELOT (lieutenant). Dans la Boucle de l'Ogowé. Bull. Sté de Gie Commer. Paris 1901.

— Recherches sur les migrations de la Gabonie. 1905.

Dr. BARET, L'Afrique occidentale. Sénégambie et Guinée. La région gabonaise. Paris 1889. CHALLAMEL.

BARRAT, Bulletin Sté de Gie. Paris 1896.

BERTON, De Lastourville à Samba. Paris 1899.

— Les races du Gabon. Bull. Sté Anthr. de Paris. T. XVI. 1895.

R. P. BICHET, Miss. Cathol. 1884.

BOSIA, Nègres du Gabon. Bull. Sté Anthr. de Paris. T. IV. 1863.

BOURDARIE, Le Congo français. Paris 1901.

— A la côte du Congo français. 1897.

BRAOUEZEC, Bulletin Sté de Gie. Paris 1861.

DE BRAZZA, Tour du Monde. 1887. 1890. 1893.

— Bulletin Sté de Gie. XVIII. Paris 1879.

BRUEL, Les populations de la Moyenne-Sangha. Revue d'ethnologie et de sociologie 1910.

R. P. BULÉON, Ann. Prop. Foi. 1888.

Bulletin de la Société des Missions Evangéliques protestantes 1905, 1906, 1908.

DU CHAILLU, L'Afrique équatoriale. Paris 1865.

CHEVALIER (A.), L'Afrique centrale française. Paris 1904. CHALLAMEL.

COMPIÈGNE, L'Afrique équatoriale. Paris 1875.

COTTES, La Mission Cottes au Sud-Cameroun. Paris 1910.

— Pahouins et Pygmées. La Géogie, Juillet 1909.

CUNY, Bulletin Sté de Gie. Paris 1896.

DECAZES, Bulletin Sté Normande. Rouen 1888.

DUTREUIL DE RHINS, Le Congo français. Paris 1885.

DUVAL, Les Nègres du Gabon. Bull. Sté Anthr. de Paris. 1963.

DYBOWSKI, La Route du Tchad. Paris 1906.

Fleuriot de Langle, Le Tour du Monde. Paris 1877. Croisières sur les côtes de l'Atlantique.

Foret, Le Fernan-Vaz. Bulletin Sté de Gie. Paris 1898.

Fourneau, Bulletin Sté de Gie. De l'Ogowé au Campo. XVI. Paris 1891.

Frass, La Côte ouest du Gabon. Paris 1908.

Froment, Bulletin Sté de Gie. X. Lille 1889.

Gacon, Exercices de lecture français-fang.

Guillemin, Le Congo français. Paris 1889.

Guillemot, Notice sur le Congo français. Paris 1901.

Guiral, Le Congo français. Paris 1889.

Hallez d'Arros, Colonisation du Congo français. Paris 1899. Challamel.

Haug, Le Bas Ogowé. Ann. de Géogr. 1903.

Hedde, Bulletin Sté de Gie. Paris 1868—69.

— Notes sur les populations du Gabon. La Géogie 1874.

Jardin, Bulletin Sté de Gie. Rochefort 1883—84.

Jeannet, Quatre années au Congo. 1883.

R. P. Lejeune, Miss. Cathol. 1895.

— Au Congo, la Femme et la Famille. Desclée. Lille 1900.

— Dictionnaire Français-Fang. Paris 1892.

Laloy, Anthropologie S. 13. Paris 1910. Challamel.

Marche, Journal L'Explorateur. 1876.

R. P. Martrou, Les Eki des Fâñ. Anthropos I (1906).

Mizon, Voyage de Crampel. Bulletin Sté de Gie. Paris 1890.

R. P. Neu, Lettres sur Lambaréné. Annales de la Prop. de la Foi. 1883.

Payeur-Didelot, Bull. Sté de Gie de Nancy. Trente mois au Contin. mystérieux. 1895.

A. Pittard, Notes sur quelques crânes fâñ. Bulletin de la Société de Géographie de Neufchâtel 1898. (Supplément.) — Nouvelles Notes, même Bulletin 1910.

Ponel, La Hte Sangha. Bulletin Sté de Gie. Paris 1896 et 1899.

Du Quélio, Voyage dans l'Ogowé. Rev. Marit. et Col. 1874.

Reclus, Géogr. Universelle. — L'Afrique.

Regismanset, Revue Coloniale. 1900.

H. Rillot, J. de Brazza au Congo. Gazette Géogr. 1877.

Ricard, Notes sur le Gabon. Rev. Col. 1855.

Roche, Au pays des Pahouins. Paris 1904.

Rouget, L'Expansion coloniale au Congo français. 1889.

Mgr. Le Roy, La Religion des Primitifs. Paris 1909, p. 77, 113, 149, 198, 316 et passim.

R. P. Trilles, Dans les Rivières de la Mondah. Miss. Cathol. 1894 — Desclée 1910.
— Au pays Fâñ. Société de Géogr. de Lille 1902.
— Carte du Pays Fâñ, déposée au Ministère des Colonies.
— Contes et Légendes fâñ. Bulletin de la Société de Géographie de Neufchâtel 1898.
— Exercices de lecture et écriture fang-français. Libreville 1902.
— Les Fâñ, où ils vont, d'où ils viennent. Miss. Cathol. 1898.
— Les Fâñ. Société de Géogr. de Bordeaux 1901.
— Mille Lieues dans l'Inconnu — Au pays des Fâñ. Miss. Cathol. 1901.
— Quinze années au pays fâñ. Desclée 1912.
Trivier, Bulletin Sté de Gie. Rochefort 1885—86.

Voulgre (Dr.), Le Congo français. Paris 1897.

Plus un certain nombre d'articles dans:
La Dépêche Coloniale — Revue indigène — Bulletin du Comité de l'Afrique — Le Tour du Monde — Annales maritimes et coloniales — Questions diplomatiques — Annales apostoliques des Pères du St Esprit.

B. Auteurs Allemands.

Dr. Güssfeldt, Zeitschr. der Ges. für Erdkunde zu Berlin X. 1875.
Hartmann, Zeitschr. der Ges. für Erdkunde zu Berlin. 1902. (Les cris fatidiques chez les Fangs.)
Dr. Lenz, Geogr. Blätter I. 1877, p. 74.
— Der Ogo-wai, Peterm. Mitt. 1863.
— Zeitschr. d. Ges. für Erdkunde zu Berlin. 1875.

C. Auteurs Anglais.

Bennett, Journ. Anthr. Inst. London 1899.
Burton, A day among the Fans. Anthr. Review. I.
Miss Mary Kingsley, Travels in West Africa. Scott. Geogr. Mag. London 1896.
Marling, Dictionn. Fang-français. New-York 1872.
Nassau, Journ. Afric. Societ. 1903—04.
R. B. N. Walker, Proceed. of the Roy. G. Sty XVII. 1873.

D. Auteurs Espagnols.

Bulletin de la Sté Royale de Madrid. 1904. Le Muny espagnol.

PRÉFACE.

Ces quelques lignes, qui me sont demandées pour figurer en tête de la présente Etude, n'ont pas pour but de la signaler à l'attention bienveillante du public, d'en montrer l'intérêt, d'en faire l'éloge: les travaux de ce genre ne peuvent se recommander que d'eux-mêmes à ceux, de plus en plus nombreux, qui s'attachent à la recherche des organisations sociales ou religieuses des «populations de culture inférieure».

Tout le mérite de ces essais, consacrés à l'un ou à l'autre des nombreux problèmes de l'éthnologie, consiste à fournir de surs éléments d'information, basés sur des matériaux de première main, à d'autres travaux d'ensemble. Leur valeur dépend de leur importance, de leur exactitude, de leur étendue, de leur sincérité —, toutes qualités, d'ailleurs, qui supposent la compétence et la probité de l'auteur.

* * *

Mais, précisément, les missionaires, parce qu'ils sont missionnaires, peuvent-ils, en ces matières, présenter toutes les garanties qu'on est en droit d'exiger d'un informateur? Envoyés pour convertir à leur propre foi les peuples sauvages, ne seront-ils pas portés soit à trouver abominable tout ce qui est «payen», soit à l'interpréter au mieux de leurs intérêts, à le tourner à leur profit, à y rechercher des données apologétiques, et, dans l'un comme dans l'autre cas, à déformer ce qu'ils touchent?

Ceux qui ont ces préventions inquiètes supposent évidemment au préalable qu'un missionnaire est nécessairement un fanatique aveuglé par sa foi, peut-être un malhonnête homme, à tout le moins un imbécile ou un impuissant, prisonnier dans son dogme . . .

Que, de fait, parmi ceux qui traitent les questions religieuses, il y ait des hommes à qui ces épithètes conviennent assez bien. c'est possible! Mais est-il absolument nécessaire que ces hommes soient missionnaires? Il semblerait suffisant, en effet, que, docteurs infaillibles et parlant au nom de la Science, ils aient un système à soutenir, système dont ils sont les auteurs ou les interprètes, et qu'il leur faut défendre, propager, populariser, imposer, en vue d'un but déterminé qui les attire et — qu'on me pardonne! — les fanatise!

Le missionnaire digne de ce nom n'est pas de ceux-là. D'abord, il connaît l'indigène dont il parle, il s'entretient avec lui dans sa langue, il en est l'ami et le confident, souvent le protecteur, quelquefois le protégé, presque toujours l'allié. Il s'intéresse à la tribu, au milieu de laquelle il doit vivre et qui, parfois, l'a adopté comme l'un des siens. Sans doute, il veut son bien matériel et moral, il travaille à son amélioration, laquelle ne va pas sans quelque changement, il cherche même sa conversion. Mais il sait que ces résultats ne seront obtenus qu'à certaines conditions: la connaissance et le respect des traditions locales, la confiance, la libre discussion, la persuasion, et surtout qu'il y faudra cet élément essentiel qui lui est étranger et qui s'appelle la Grâce de Dieu . . .

Sa curiosité ne peut être que bienveillante: son témoignage sera sincère.

Le missionnaire, néanmoins, comme tout homme, porte avec lui son caractère, son tempérament, ses défauts, ses imperfections diverses. Il n'est pas toujours au courant — et il peut difficilement l'être — des études qu'il aborde dans ce domaine nouveau, il est peut-être mal doué pour l'observation patiente et attentive, il ne contrôlera pas toujours assez ses premières impressions, il jugera, interprétera, expliquera, généralisera trop tôt et trop vite . . . Et en cela, encore une fois, il sera semblable à quelques autres, qui ne sont ni missionnaires ni chrétiens — au contraire! — mais qui ont la même préoccupation de gagner à leurs conceptions, c'est-à-dire à leur foi, ceux qui les écoutent et ceux qui les lisent.

Sous ce rapport, la situation est donc pareille. Mais il reste à l'avantage des missionnaires que, du moins, ils connaissent par

une pratique personnelle et généralement assez longue les populations dont ils relatent ou interprètent les croyances.

Qu'est-ce à dire sinon que, en ces matières, il convient de se contenter avant tout d'exposer loyalement ce qu'on a vu et entendu, et que cela seul compte véritablement? Quant au reste, si les explications, interprétations et comparaisons ne peuvent être défendues à personne, elles n'ont plus la valeur du fait observé. Chacun en prendra ce qu'il en voudra prendre, en se rangeant aux conclusions qui lui sont suggérées ou en gardant les siennes propres.

C'est dans ces dispositions qu'on lira les pages qui suivent. Le sujet qu'elles traitent, intéressant en lui-même, gagne ici être observé dans tous ses détails et en une tribu déterminée. De cette étude on sera reconnaissant au P. H. Trilles, et il est à souhaiter qu'il ait de nombreux imitateurs —, dussent-ils être missionnaires! Sous nos yeux, les masses jadis profondes des populations «sauvages» sont pénétrées de toutes parts par une invasion qui les découverte. Pressé par un besoin d'expansion qui ne fut peut-être jamais égalé et en tous cas jamais mieux servi, l'homme blanc a fait de la terre entière sa propre colonie, il a rapproché les distances, il a soumis les peuples de couleur à sa puissance ou il les enveloppe de sa civilisation: il est grand temps de recueillir ce qui reste d'original en chaque pays et en chaque groupement, noir, rouge ou jaune. Le P. Trilles a voulu le faire pour le Gabon, les Fâñ et le Totémisme: qu'il en soit félicité et remercié.

A. Le Roy,
Ev. d'Alinda, Sup. Gén. C. S. Sp.

QUELQUES MOTS D'INTRODUCTION.

§ 1. **Nécessité de cette Etude.**

§ 2. **Evolution des idées.** — Pourquoi beaucoup d'auteurs n'ont pas connu le totémisme fâñ. — Rapports entre certaines croyances fâñ et égyptiennes. — Un moyen de pénétrer dans l'intimité noire: le *mébara.* — Ce que le Noir pense du Blanc à propos de ses croyances.

§ 3. **Premières recherches sur le Totémisme.** — Mgr. Le Roy et la Religion des Primitifs.

§ 1. Nécessité de cette Etude.

En 1893, voilà tantôt vingt ans, nous arrivions jeune missionnaire chez les Fâñ: dès qu'il nous fut donné d'assister à leurs cérémonies cultuelles et surtout d'en pénétrer le sens, un phénomène attira notre attention. A côté du culte officiel, du fétichisme proprement dit, et de ses innombrables manifestations, s'en dressait un autre, tout aussi important, mais dont on parlait beaucoup moins, peut-être tant il semblait naturel. Ancré au plus profond des institutions rituelles, il semblait faire corps avec elles, tout en conservant son individualité distincte.

C'était le culte de l'animal protecteur, identifié souvent avec le génie de la tribu, animal protecteur du clan, mais aussi de la famille, de l'individu.

En vain, j'interrogeai les missionnaires, mes aînés. Plus absorbés par les préoccupations d'un apostolat difficile, venus aussi, il faut l'avouer, à une époque où ces sortes de recherches étaient absolument laissées de côté, et même plus que cela, considérées comme inutiles, nul ne s'en était occupé et nul ne sut me répondre.

§ 2. Evolution des idées.

Mais depuis cette époque, peu à peu les choses ont changé de face, et grâce à de puissantes impulsions, desquelles il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que Mgr. Le Roy fut un des principaux promoteurs, et l'«Anthropos» un savant et vaillant initiateur, on a compris que le missionnaire devait, lui aussi, s'initier à ces études, et ne pas en laisser le monopole aux divers explorateurs, pour s'occuper exclusivement de prosélytisme.

Catéchiser et moraliser le sauvage, c'était bien, mais le catéchiser et le moraliser au nom d'une morale supérieure en la lui imposant tout d'un bloc, sans se plier aux contingences nécessaires du lieu, du climat, des hommes et surtout de l'atavisme, c'était peut-être moins bien; c'était surtout marcher à un insuccès relatif, s'exposer à des difficultés sans cesse renaissantes et qui expliquent bien des défaites. Loin de nous encore, répétons-le, l'idée d'attaquer qui que ce soit! Mais nous sommes heureusement sortis, ou à peu près, du temps où l'on traitait de «singeries» et de «sottises» toute manifestation rituelle du culte noir!

Si les missionnaires, connaissant la langue et les coutumes du pays, n'étaient pas arrivés à saisir l'importance du totémisme, il ne faut pas s'étonner que d'autres, voyageurs et fonctionnaires, n'y soient pas parvenus non plus. Ainsi, on fait légitimement cette constatation générale: les auteurs qui jusqu'ici se sont occupés des Fañ, tantôt ont laissé cette question complètement sous silence [1], tantôt l'ont à peine effleurée [2], tantôt l'ont simplement considérée

[1] Guiral, Le Congo français. 1889. Observateur consciencieux mais peu instruit. A cette époque, on ne soupçonnait guère le totémisme.

Jules Roche, Au pays des Pahouins. 1902.

Dr. Voulgre, Le Congo français. 1897.

Alexis (M.-G.), Le Congo français. 1900.

A. Guillemot, Le Congo français. 1900.

A. Rouget, L'expansion coloniale au Congo français. 1902.

[2] Nassau, Fetichism in West Africa. London 1904.

Du Chaillu, Voyages. 1880.

au point de vue des tatouages[1] ou des défenses rituelles[2], mais sans les rattacher au totémisme. Nous ne connaissons guère que trois auteurs qui en aient parlé[3], et encore très-brièvement.

Pour notre part, nous avons d'abord vécu, comme je l'ai dit déjà, plusieurs années au milieu des Fâñ sans pouvoir constater de visu les cérémonies rituelles; plus tard, ce n'est que par hasard, à force d'instances, et dans des villages où le missionnaire catholique n'était pas connu en tant que tel, où il était plutôt considéré comme «revenant» ou *khun* et, par conséquent, appartenant jadis à la tribu, que nous avons pu d'abord être admis aux premières initiations, les plus difficiles en somme: ce premier point gagné, on pouvait avancer. Comme «revenant» mais appartenant à la tribu, disons-nous. En effet, partout où le Blanc n'a pas encore paru, où il n'est connu que de réputation, lorsqu'il arrive dans un village où sa couleur est extraordinaire, maintes fois ce fut notre cas, on le prend immédiatement pour un revenant, *khun*: c'est l'âme d'un mort, c'est un esprit réincarné. Mgr. Le Roy, dans son livre des «Primitifs», a employé, par analogie avec les croyances égyptiennes, le mot «double» pour désigner cet esprit. Ici, l'expression ne serait peut-être pas tout à fait juste. Il ne s'agit pas du «double» ou *nsisim,* l'âme ou l'ombre du défunt, mais bien de l'esprit lui-même, ou, si l'on préfère, des mânes du défunt réincarné[4].

---

[1] Fleuriot de Langle, Croisières à la côte d'Afrique. Tour du Monde. 1872.
Compiègne et Marche, Au pays des Pahouins. 1876.
De Brazza, passim. Tour du Monde. — Bull. Sté de Gie. Paris.

[2] Martrou, Les Eki. Anthropos I (1906), p. 745.
Trilles, Contes et Légendes. Revue de la Soc. de Géogr. de Neufchâtel. 1900.

[3] Mary Kingsley, West African studies. London 1901.
Hartmann, Les présages fatidiques chez les Pahouins. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1902.
A. Bennett, Anthropological Notes on the Fâñ. Journ. of the Anthropological Institut II 1899, pp. 90-95.

[4] Dans son livre de La Religion de l'Ancienne Egypte, Mr. Virey dit que Mgr. Le Roy signale au sujet de l'âme considérée dans ses diverses manifestations, une curieuse analogie entre les croyances égyptiennes et les croyances bantoues. Pour nous, nous croyons, et nous le montrerons plus au

Le Blanc, pour le Noir ignorant, est donc un *khun*; c'est un esprit, revenant et réincarné dans un corps humain; ce corps est blanchi parce que, après le trépas, il lui a fallu traverser le fleuve des morts et la grande mer, et que dans l'eau, tout Noir a pu le

long en expliquant la Religion des Fâñ, qu'il y a plus que de curieuses analogies, il y a dérivation et en même temps dégradation des dogmes primitifs.

Ainsi, pour n'en citer qu'un point, les Egyptiens ont

1° L'âme proprement dite, le *ba*, représenté en hiéroglyphe par un oiseau avec un signe devant la poitrine: de même les Fâñ reconnaîtront dans l'âme l'*eba* ou principe créateur, d'où le mot *eba* planter, engendrer, *eba*, père (en méké), *ebo* faire etc.

2° Le «double» ou genius, *ka*, qui est créé en même temps que le corps matériel, qui est associé à ce corps et en fait la personnalité, invisible aux yeux des mortels. Ce double, croyons-nous, est pour le Fâñ la lumière *(myèl)* qui réside dans la prunelle de l'œil *(ngèl dzis)*, lumière qui constitue proprement la personnalité de l'âme, *qui ne s'éteint pas à la mort*, mais qui disparaît pour aller se mêler à la lumière des astres en gardant son individualité distincte.

3° L'esprit, figuré par un oiseau avec un signe derrière la tête, *khu*, qui représente ce que nous appelons les mânes, correspond selon DE HORRACH aux esprits auxquels s'adressent les évocations du spiritisme, et *joue souvent le rôle de revenant* ou *d'esprit possesseur*. De même, le Fâñ a le *khun*, qui joue *exactement* le même rôle, mâne, esprit évoqué dans les conjurations, revenant ou esprit possesseur.

4° Le cœur, *hati*, qui représente l'âme comme personnalité morale et conscience. Le Fâñ admettra également que c'est dans le cœur *(nlèm)*, que réside le principe du bien et du mal, *nlèm mvè, nlèm abi*, cœur bon et cœur mauvais, et c'est tout d'abord dans le cœur que l'on recherchera, au cours des autopsies, si le défunt était bon ou mauvais, s'il mangeait les autres ou non.

5° Le nom, *ran*, qui conserve et fait vivre la mémoire du défunt, de même qu'en Fâñ, le nom, *edzü*, est impérissable et se transmet de préférence de petit-fils en petit-fils.

6° L'ombre ou *khaibit*, à laquelle répond *nsisim* du Fâñ, mot qui désigne à la fois l'ombre et l'âme invisible.

7° Puis, pour terminer, *sekhem*, les puissances, qui égaleront *ki* la force, chez le Fâñ.

D'où nous aurons le curieux tableau suivant:

Ame Egyptienne.	*Ame Fâñ.*
Ba Principe vital du corps.	*Eba* Principe créateur (*bo*, le cerveau).
Ka Double ou génius.	*Ngél* Le double.
Khu Les mânes, le revenant.	*Khun* Les mânes, le revenant.
Hati Le cœur conscience.	*Nlèm* Le cœur conscience.
Ran Le nom qui perpétue le défunt.	*Edzü* Nom perpétuant le mort.
Khaibit L'ombre.	*Nsisim* L'ombre.
Sekhem Les puissances formatrices.	*Ki* et *Ndèm* La force et le signe.

constater, au bout de peu de jours, le cadavre perd sa pigmentation noire et devient d'un blanc livide.

Donc, pas de doute, nous appartenions à sa race. Mais aussi nous pouvions être d'une race ou plutôt d'une tribu ennemie. Comment s'en assurer avec un homme qui ne portait aucun tatouage distinctif? Il n'y avait qu'un moyen, le *mébara*, c'est-à-dire la récitation de la liste des Ancêtres [1].

Lorsque deux indigènes se rencontrent, et veulent savoir s'ils sont, étant d'une même tribu ou d'une tribu alliée, parents proches ou éloignés, ils récitent leur *mébara*, c'est-à-dire la liste de leurs ancêtres: Je suis fils d'un tel, qui l'était d'un tel etc. Remontant jusqu'à vingt générations et plus, ils en concluent immédiatement à leur parenté existant ou non.

Lors donc que j'arrivais dans un village inconnu, après les salutations d'usage, je m'empressais de demander au chef son *mébara*, car un esprit réincarné avait évidemment le droit d'interroger le premier un simple mortel. Comme j'avais déjà en ma possession un grand nombre de généalogies, dès que j'avais entendu ses premières générations, surtout connaissant sa tribu, je retombais bien vite dans son propre cycle. Quand, à mon tour, je devais réciter mon *mébara*, il se trouvait invariablement qu'à son grand étonnement, et par une innocente supercherie, non seulement nous nous retrouvions les mêmes ancêtres, mais encore j'étais toujours d'une famille plus proche apparentée que lui même à la souche primitive! Même lorsque j'arrivais à cette souche primitive, je remontais encore bien plus haut que mon interlocuteur dans la liste des ancêtres, grâce aux généalogies patriarcales de la Bible; et ainsi, tout doucement, m'appuyant à la fois sur ma mémoire et mes notes, nous arrivions à Adam, fils de Dieu, où il était bien nécessaire de s'arrêter!

Convaincu, grâce au *mébara*, le chef reconnaissait en moi un allié, un parent, et nous en profitions pour devenir amis. Entre parents, on se doit assistance. Il y avait bien un peu le revers de la médaille. Un ami revenu de si loin, et apportant avec lui tant de choses merveilleuses, devait évidemment un beau cadeau à ses frères demeurés pauvres . . . Cela m'a rendu néanmoins de grands

[1] v. Anthropos IV, p. 946 et suiv.

services, fait pénétrer dans l'âme du peuple, et surtout évité bien des coups de fusil! Si la crainte est le commencement de la sagesse, comme le dit l'Ecriture, ce fut souvent, à mon égard, le sentiment de mes noirs amis.

Sans ce moyen d'ailleurs, il m'eût été fort difficile d'approfondir et même de connaître les «mystères» de la théologie noire; et je puis parler d'expérience pour affirmer qu'un voyageur qui passe ou qu'un «administrateur» blanc — c'est le terme reçu pour désigner ceux qui sont chargés de gouverner le pays — ne saura jamais que très peu de chose, et ce que les indigènes voudront bien lui montrer. Un de ceux qui ont le plus essayé de pénétrer l'âme noire, l'administrateur LARGEAU, disait un jour qu'il était beaucoup plus facile à un Européen de pénétrer dans l'âme arabe, pourtant si fermée, que de deviner l'âme noire.

Les indigènes, et surtout les chefs et sorciers, savent parfaitement que nous ne venons, en général, que pour détruire ou modifier tout au moins leur culte. Comme leur influence en dépend en grande partie, on conçoit facilement qu'ils ne se montrent pas très-enthousiastes pour nous admettre. De plus, par leur dédain ou leurs railleries, injustifiées parfois, les Blancs les ont souvent profondément blessés. Aussi ne pouvons-nous qu'applaudir à ces sages paroles de Mr. JEAN CAPART [1], dans son Introduction au Totémisme:

«Un des meilleurs connaisseurs de la mentalité du sauvage, un de ceux qui pénétrèrent le plus profondément dans cette psychologie intéressante, disait en parlant de l'Africain des côtes de Guinée: ««Plus vous le connaissez, plus vous étudiez son droit et ses institutions, plus vous êtes contraint de reconnaître que le caractère principal de son intelligence, c'est d'être logique, mais étroite. Ce n'est pas un rêveur, il ignore le doute: pour lui, tout est réel, très réel, horriblement réel» [2].

«Cela est essentiellement vrai pour toute l'humanité sauvage [et certes nous avons pu le constater maintes fois chez nos Fañ], et lorsqu'on étudie les phénomènes de cette vie primitive, on est surpris et charmé tout à la fois de trouver une suite logique d'idées,

[1] JEAN CAPART, Le Totémisme. Bruxelles 1905.
[2] Miss KINGSLEY, West African studies, p. 62.

un raisonnement serré, là où on ne semblait voir au début que les rêveries d'une imagination en délire. On se prend alors à croire que l'homme primitif est arrivé à donner à tous les problèmes qui se sont posés devant lui, des solutions si simples, si rigoureuses, que si sa pensée devait aujourd'hui faire à nouveau le même chemin, elle ne pourrait manquer d'arriver à un résultat identique.

«Ce qui s'impose à nous, lorsque nous abordons un problème relatif aux primitifs, c'est d'abord, et avant tout, de rejeter toutes les explications plus ou moins rationnelles qui ont été proposées, et nos façons de penser spéciales, pour en déduire des interprétations des rites et coutumes primitives.

«Ce qu'il faut, c'est, au contraire, travailler à faire «table rase» de nos idées modernes pour descendre de l'état primitif — s'il est possible de l'entrevoir — jusqu'au point spécial qui nous occupe.

«Mais pour cela, croyons-nous, il est à peu près indispensable d'avoir vécu longtemps parmi les Noirs, et non seulement d'avoir vécu, mais d'avoir pénétré dans leur mentalité particulière. Là, rien ne vaut ni ne remplace l'expérience personnelle.

«Il faut, de plus, ne pas perdre de vue cette «logique de sauvage» à laquelle je viens de faire allusion et rejeter toute explication qui n'y est pas conforme. Si le sauvage nous paraît en un point ridicule, insensé ou fou, c'est, le plus souvent, que nous avons passé à côté de la solution vraie sans nous y arrêter.

«Ou bien encore, nous nous sommes fiés, trop à la légère, aux explications obtenues par des voyageurs peu avertis [1]. Le sauvage ne donne pas toujours la véritable raison de ses croyances et coutumes, même quand il la connait exactement [2], pas plus d'ailleurs que les anciens ne dévoilaient leurs mystères. Nous commençons

[1] [Nous avons souvent constaté que c'était surtout par crainte des railleries du Blanc, ou encore parce qu'il le croit aussi bien et mieux informé que lui-même.]

[2] [Signalons à ce point de vue particulier LARGEAU, Dictionnaire Français Pahouin. Cet ouvrage a été composé par l'auteur, administrateur colonial, au bout d'un an de séjour dans une colonie dont il ne parlait pas la langue, avec l'aide d'un seul interprète; il est rempli de nombreuses erreurs, mais dénote cependant chez son auteur un travail considérable et un désir vrai de se mettre en rapport avec ses administrés, deux choses trop rares aux Colonies pour ne pas être louées.]

seulement à entrevoir ce qui se cachait de profond et de réel sous les mythes qui passèrent trop longtemps pour la religion des anciens.

Une autre conséquence importante de cette même logique, c'est que les croyances et les coutumes religieuses ou sociales des sauvages forment un corps de doctrine compact et important où tous les membres sont étroitement unis. Nul point ne peut être compris sans qu'on ait préalablement éclairci ce qui précède, et ce qui suit: c'est fort loin, bien souvent, qu'il faut remonter pour découvrir la source logique d'où découle un phénomène qui fixe l'attention en un moment donné.

§ 3. Premières recherches.

Seul d'abord, puis avec quelques amis, nous continuâmes donc nos recherches, et c'est ainsi que peu à peu la religion des Fâñ ira se faisant connaître de plus en plus. Notre ancien collaborateur, le R. P. Martrou, aujourd'hui distingué supérieur de la Mission de l'Okano, y a contribué déjà largement pour sa part avec deux études remarquables: Les Éki des Fâñ [1] et L'âme fâñ après la mort [2].

A mesure que se précisaient nos recherches, localisées sur ce point particulier dont nous avons parlé plus haut, l'objet cependant, loin de s'éclairer, en paraissait de plus en plus obscur. Ce n'était plus simplement un animal qui devenait ou était le protecteur de la tribu, du clan, de la famille ou de l'individu, ce pouvait être une plante, un esprit, même parfois un phénomène purement extérieur, le vent, la tornade, la tempête, l'éclair. La transfusion du sang, toujours obligatoire, pensions-nous d'abord, devenait un mythe.

A cela, se joignait toute une autre classe de phénomènes: l'animal non plus protecteur, mais protégé par une alliance mystique, obéissant à son maître, lui rendant des services qui semblaient de prime abord répugner à sa nature, animal doué pour ainsi dire d'une seconde personnalité, dédoublé par l'échange et l'infusion du sang.

Ce n'était pas tout encore: à ces deux premières classes, s'en joignait une troisième, dont les sombres mystères, beaucoup plus

[1] Anthropos I (1906), p. 745. [2] A publier dans Anthropos VI (1911).

cachés, étaient et demeurent encore aujourd'hui des plus difficiles à pénétrer. Chaque société secrète, et non seulement chaque société secrète, mais chaque grade dans chaque société secrète, avait son animal protecteur, avec sa consécration, ses rites, son culte et ses défenses particulières.

De sorte que parfois un individu, un chef surtout, nous avouait dans un rare épanchement, que tel animal était son protecteur: il devait l'honorer, lui rendre un culte, ne jamais s'en nourrir ni le tuer, même dans un extrême besoin: il observait fidèlement cette loi, puis, à un moment donné, ne s'en préoccupait plus d'aucune sorte, s'en nourrissait à son gré. Et à nos interrogations sur cette dérogation à la loi:

Ah! disait-il parfois, c'est que j'ai changé. *Mé mana véñéza!*

Ah! répondait-il en d'autres circonstances, ce n'est plus la même chose, *é sèra nson mbori!*

Et peu à peu nous découvrîmes en effet que tout d'abord, en changeant de grade dans une société secrète, on changeait d'animal protecteur, et que parfois dans certaines circonstances données, dont nous aurons d'ailleurs à parler plus loin, il était permis et même ordonné de «consommer» l'animal protecteur, de participer à la communion de la victime.

Et ainsi, un fait éclairant l'autre, un détail venant préciser un autre détail, les observations s'accumulaient et dégageaient peu à peu un système fort compliqué au premier abord.

Depuis longtemps, nous reconnaissions dans ces faits tout un ensemble de phénomènes totémiques, lorsque en 1897, l'ouvrage de J. G. Frazer, «le Totémisme», puis un peu plus tard, les Etudes de Andrew Lang et de Salomon Reinach, puis de Durkheim vinrent nous donner une direction plus précise, nous aider à comprendre plus d'un point demeuré obscur, nous ancrer aussi parfois davantage dans nos idées, opposées en certains points à celles de ces auteurs [1].

En 1908, notre modeste Etude était terminée: l'«Anthropos» devait lui ouvrir ses portes, lorsque parut le savant ouvrage de Mgr. Le Roy: «La Religion des Primitifs». Il abordait également,

[1] Citons en particulier à ce point de vue: «Tabou et Totémisme à Madagascar», par A. van Gennep. Paris 1904.

mais avec la maitrise qui lui est propre, ce même sujet du totémisme, et y consacrait de longues pages au point de vue général de la religion des peuples bantous. Dès lors, en bien des points, notre Etude n'eût été qu'une réédition inutile, une superfétation oiseuse. Aussi, sans hésiter, avons-nous dû nous remettre à l'œuvre pour élaguer mainte page d'un intérêt plus général, et nous restreindre plus spécialement à ce qui constituait le fond même de notre Etude. En plusieurs points, nous nous trouverons peut-être en contradiction avec l'éminent auteur. Nous avouerons franchement que planant de plus haut, il a dû voir plus vrai. Nous avons persisté cependant, non par une vaine outrecuidance ou attachement à nos idées, mais pour permettre des recherches ultérieures qui dégageront mieux la vérité. D'ailleurs, ce qui est vrai de l'ensemble des tribus, peut l'être beaucoup moins et même être faux, lorsqu'il s'agit d'une tribu particulière. Tel fait précis peut renverser une série d'hypothèses! D'un point controversé, jaillit souvent une série de phénomènes qui l'éclairent d'une lumière toute nouvelle. En maintenant des assertions qui pourront parfois sembler, à quelques-uns, téméraires ou hasardées, c'est à la fois notre but, notre espoir et par là même notre excuse.

LE TOTEMISME CHEZ LES FÂṄ.

CHAPITRE I.

LA TRIBU FÂṄ.

§ 1. Division de la Nation fâṅ.

Avant de commencer cette Etude, nous devons tout d'abord dire un mot de la Nation fâṅ et de sa division en groupes, tribus et clans[1].

Les Fâṅ ou Pahouins ou encore Mpawins[2], car ces trois mots

[1] Voir en tête de cet ouvrage, l'énumération des divers ouvrages que nous avons pu consulter.

[2] Notons en passant, que le mot «Fâṅ» est le mot vraiment indigène pour désigner cette tribu. Si bizarre que cela puisse paraitre au premier abord, et malgré le changement profond, «Pahouin» est l'altération du même mot! Les premières tribus de la côte, en rapport avec nous, appelaient les Fâṅ «Mpâṅ» ou *mu-pâṅ*, homme *pâṅ*, par abrév. *mpâṅ*, par un procédé commun à ces langues africaines. Ainsi *mpira*, la poudre, en Mpongwé, devient *efira* en Fâṅ; *mpilato*, le plateau, *filato*; *epélé*, une assiette, du mot espagnol «plata», *mfil*, par *plata*, *epilata*, *épila*, *épèle*, *efèl*, *mfèle*, *mfil* etc. De «Mpâṅ», mot que les tribus du rameau Nseẋ prononçaient seules de cette façon, les tribus du Nord, Kombé, Banoko et autres, appartenant au rameau Mpongwé, avaient fait «Mpangwé», toutes les langues du groupe gabonais ou mpongwé n'admettant

désignent un même peuple, constituent la tribu la plus importante du Congo français et du Kamerun allemand.

Les Fâñ proprement dits se partagent, non comme mœurs ou habitudes, car elles sont absolument les mêmes, mais au point de vue des dialectes, en quatre familles distinctes: *Bétsi, Méké, Fôñ* et *Bulé*. Ces quatre familles ne parlent pas un dialecte tellement différent qu'elles ne puissent se comprendre, sinon à toute première vue, du moins après quelques jours de cohabitation.

Nous dirions volontiers qu'entre Bétsi et Méké la différence dialectale est à peu près celle que l'on trouve entre divers dialectes ou patois du midi, par exemple entre Limousin et Provençal, tandisqu'au contraire la différence entre Méké et Fôñ est au moins celle qui, en France, existe entre langue d'oc et langue d'oil, ou en allemand, entre haut et bas allemand.

A propos de ces deux branches Bétsi et Méké, une tendance particulière à écrire «Bédzi» semble prévaloir chez certains écrivains, appartenant au monde officiel ou administratif, qui se sont occupés d'eux. Ainsi MM. Largeau, Avelot, Roche etc. Nous ferons simplement remarquer que pas un de ces Messieurs ne parle la langue fâñ, du moins de façon à pouvoir suivre une conversation sortant tant soit peu des nécessités de la vie courante. Nous n'avons d'ailleurs jamais rencontré un seul fonctionnaire capable de suivre et de résumer une palabre. Pour eux, «Bédzi» signifierait «Les mangeurs». Tous les missionnaires, au contraire, sont d'accord pour écrire «Bétsi», c'est-à-dire «les Hommes des plantations», dont je donnerai ailleurs l'étymologie. Et l'on trouve parmi eux des hommes qui ont toute leur vie étudié les langues indigènes. Tels le Docteur Nassau, chef des missions protestantes avec 45 ans de séjour, les PP. Delorme, Lejeune, Bessieux, Le Berre, avec 40 ans et plus etc. etc.

La nation fâñ se compose donc, à l'époque actuelle, de quatre groupes différents, partagés eux-mêmes en tribus, lesquelles le sont à leur tour, en clans.

pas qu'un mot se termine par une consonne, mais toujours par une voyelle. Et «Mpangwé» devenu «Mpangwen» chez les Français, puis bientôt «Mpangwin», s'est aujourd'hui changé en «Mpawin», puis «Pawin» et enfin «Pahouin», où il est vraiment difficile de reconnaitre la primitive origine.

Ces groupes parlent tous une langue identique quant au fond, mais séparée en dialectes plus au moins distincts. Les querelles séculaires qui ont provoqué les premières scissions, comme en font foi les « Légendes des Aïeux », divisent plus ces quatre groupes que leurs différences dialectales.

Réservant à une autre Etude des notions plus complètes sur la tribu, nous ne donnerons ici que le strict nécessaire.

Les Fâñ se partagent donc tout d'abord en quatre groupes:

Bétsi,

Méké,

Bulé,

Fõñ,

dont les deux premiers sont de beaucoup les plus connus, ayant effectué les premières migrations, ou du moins ayant été les premiers en contact avec les Blancs. A eux se rapportent, et encore surtout aux Bétsi, tout ce qui a été écrit sur les Fâñ.

On rattache souvent le groupe Bulé, soit aux Fâñ, soit aux Yaundé, dont il formerait avec les Méké le chaînon intermédiaire. Les Fõñ, ou hommes de l'intérieur, ainsi que l'indique l'étymologie de leur nom[1], sont demeurés, encore à l'heure actuelle, tout à fait dans l'intérieur, et derrière les Bétsi et les Méké. Leur dialecte les rapproche des Bétsi, dont il diffère plutôt par l'accentuation plus gutturale. Leurs tribus sont fortement enchevêtrées dans le même territoire, tout en conservant chacune son autonomie propre et sans se mélanger.

Les quatre groupes fâñ se divisent chacun en tribus, ayant chacune son chef, son territoire et son autonomie propre: aucune n'est asservie à une autre, d'autant qu'en cas de guerre, on ne fait jamais d'esclaves, les captifs non rachetés étant aussitôt mangés.

Chaque tribu est d'une importance très variable, suivant le développement qu'elle a acquis, les chefs qu'elle a eus et la grandeur du territoire qu'elle occupe. Ainsi les Yenkwaẋ ne comptent plus que trois villages assez peu peuplés: ils peuvent tout au plus ranger trois cents guerriers sous les armes; les Yengon, une au-

[1] *Fõñ*, moëlle de bambou, intérieur très-sombre de forêt.

cienne tribu cependant, n'ont plus qu'un village et quelques guerriers; les Yemvi, au contraire, habitent plusieurs centaines de villages et comptent des milliers de guerriers. Mais à propos de ce mot «tribu», notons ici un point très important: à l'heure présente, et depuis une migration qui doit remonter, d'après notre étude personnelle, à trente-deux ou trente-trois générations, il ne se forme plus de tribus, mais des clans. Les tribus actuelles, nous verrons tout à l'heure comment les reconnaître des clans, peuvent dater, pour nous, dans leur constitution, de dix siècles à peu près; ce qui ne veut pas dire évidemment qu'elles n'existaient pas auparavant. Leur origine est certainement beaucoup plus ancienne.

Il est rare que la tribu demeure longuement homogène: de nombreuses causes en amènent la désagrégation, telles, des migrations successives, des disputes familiales, des chefs de famille plus ou moins entreprenants ou désireux de secouer une autorité trop abusive. Le fait de son augmentation progressive amène en même temps la surpopulation des villages et la nécessité d'aller chercher ailleurs de nouveaux territoires de chasse et de culture; de là, au bout d'un temps plus ou moins long, la tribu se fractionne en clans composés d'un nombre indéterminé et très variable de familles. Certains clans sont très nombreux, tels les Esingi, et comptent des centaines de villages, tandis que certains autres, soit trop récents, soit par suite des mêmes causes dissolvantes de la tribu, ne comptent qu'un très petit nombre de familles.

Les clans, à leur tour, par suite des mêmes circonstances qui ont forcé les tribus à se partager en clans, se fractionnent eux-mêmes en sous-clans, également d'importance variable.

D'après ce que nous venons de dire, ressort tout d'abord une constatation qui semble aller à l'encontre des données généralement admises parmi les Européens et observateurs superficiels. Pour ces derniers, en effet, le partage de la nation et sa division en tribus et en clans repose sur une donnée arbitraire et très variable: le nombre des individus.

Pour nous, au contraire, et c'est certainement la conception fâñ, les différentes notions de nation, tribu, clan, sous-clan, repose uniquement sur une base unique et immuable, la famille, qui

constitue le noyau, ou si l'on préfère, la cellule primordiale, ou encore le pivot sur lequel roule toute l'organisation.

Et ainsi nous aurons le tableau suivant de formation:

Famille ou *Ndzâñ*	Famille
Clans et Sous-Clans (Phratries) ou *Ayum*	Clans et Sous-Clans
Tribu ou *Ayôñ*	Tribu
Groupe ou *Mfulana méyôñ*	Groupe

Nation fâñ.

De cette formation, résulte une conséquence importante, mais dont le développement ne trouverait pas sa place ici et doit être remis après la discussion de la notion du totem. Cette conséquence est la suivante: parmi les clans, les uns portent le nom du totem, les autres ne le portent pas. Mais bien qu'un certain nombre d'auteurs, presque tous même, fassent de cette condition: porter le nom du totem, une condition *sine qua non* de totémisme pour le clan, nous montrerons que cette conception est exagérée et que les clans, portant ou non le nom du totem, sont tous totémiques.

§ 2. Les tribus alliées aux Fâñ.

Non seulement ces quatre grandes fractions, Bétsi, Méké, Bulé et Fôñ, constituent la nation fâñ proprement dit, mais dans leur cercle gravitent encore une certaine quantité d'autres tribus, en nombre plus ou moins grand, qui se rattachent au même rameau. Nous disons: en nombre plus ou moins grand, car jusqu'ici l'intérieur du Kamerun allemand d'une part, et de l'autre, l'Hinterland qui s'étend entre le Wole, le Ntèm et la haute Sangha, a été peu exploré. A peine, avant notre passage, connaissait-on l'existence des Dzèm. Les Dzandzama n'avaient jamais été cités. Ces tribus forment le chaînon intermédiaire qui relie les Fâñ au rameau batéké, et par eux aux Kanioka et autres tribus du Centre Congolais.

dont nous signalions dernièrement les analogies de folklore avec le folklore fâñ [1].

Les Yaundé, dont l'Anthropos publiait récemment une grammaire [2], sont sans aucun doute une branche du rameau bétsi. Les Bosyéba, dont le dialecte, un peu plus éloigné, se rapproche davantage de celui des Bubi de Fernando-Po, sont également de la nation fâñ. Enfin, s'écartant de la souche primitive, et dans l'ordre progressif, les Dzèm, Dzimu et Dzandzama, sortant à peine aujourd'hui de la grande forêt et du pays des Nyamnyam; quoiqu'on en ait dit antérieurement, leur langue n'a qu'une parenté éloignée avec cette dernière tribu [3].

Ainsi qu'on le voit d'après la note publiée en bas de cette page, les différences entre le Fâñ et le Nyamnyam sont énormes. A peine trouverait-on cent cinquante mots ayant même radical, fait qui encore ne prouverait rien, car les Fâñ ont certainement

[1] V. Anthropos IV p. 945 à 971, V p. 163 à 180.

[2] V. Anthropos IV p. 684 à 701, 919 à 930.

[3] Comme un certain nombre d'observateurs et explorateurs (tels par exemple qu'ALLEGRET, ancien missionnaire protestant au Gabon qui les rattache aux groupe Nyamnyam, Fulah, Asandeh), s'en rapportant aux uniques caractères ethnographiques apparents, prétendent maintenir cette parenté, donnons simplement cet aperçu des quatre langues Fâñ, Osyeba, Dzèm (inédit) et Nyamnyam (d'après SCHWEINFURTH et COLOMBAROLI):

	Fâñ	Osyeba	Dzèm	Nyamnyam
Homme	*Mur*	*Muri*	*Murum*	*Combâ*
Femme	*Munga*	*Mura*	*Muma*	*Dè*
Fille	*Ngon*	*Śyè*	*Lêsi*	*Dégudè*
Vieillard	*Ntôl*	*Ntôli*	*Tuma*	*Binzâ*
Sœur	*Kal*	*Kali*	*Kalo*	*Béwili*
Père	*Sa*	*Sôñ*	*Da*	*Ba* (*éba* en Fâñ *méké*)
Nom	*Džü*	*Džina*	*Ndžè*	*Limô*
Corps	*N̂ul*	*Mulé*	*N̂ûlo*	*Kuô*
Peau	*Eko*	*Kundé*	*Kuro*	*Kuôto*
Tête	*Nlô*	*Nlô*	*Nlô*	*Li*
Front	*Mrabal*	*Bandé*	*Nbalopum*	*Vu*
Langue	*Dèm (plur. Mèm)*	*Gimi*	*Gyèm*	*Mirassè*
Village	*Džal*	*Kware*	*Kwor*	*Lingarà*
Porte	*Mbi*	*Mbié*	*Lébau*	*Ngwadumo* litt. porte de la maison (*duma* nid en fâñ).

coudoyé les Nyamnyam dans leurs migrations, et ont donc pu et dû leur emprunter un certain nombre de mots.

En somme, la tribu fâñ peut se diviser de la façon suivante:

	I.	II.	
Fâñ ou Pahouins	*Fâñ* proprement dits	*Bétsi*	*Yaundé*
			Bétsi
		Méké	
		Bulé	
		Fôñ	
	Bosyéba	*Bosyéba*	
		Mékux̣	
	Bésèx̣		
	Dzèm		
	Dzandzama		
	Guma		

On peut considérer les tribus Fâñ, Bosyéba, Bésèx̣, Dzèm, Dzandzama et Guma comme parlant chacune une langue, non un dialecte. Toutefois, ces langues sont très rapprochées, ayant à peu près les mêmes règles et une même langue racine.

Bétsi, Méké etc., constituent simplement des dialectes.

Comme nous l'avons dit un peu plus haut, la tribu fâñ, dans son ensemble, occupe le Congo français, le Kamerun et déborde légèrement sur le Congo belge, au sud.

Les Dzèm, dont nous espérons faire connaître prochainement la langue, encore absolument inédite, sont groupés dans le haut Ntèm; leur nombre ne doit guère dépasser une centaine de mille.

Les Dzandzama les bordent au sud-est, et leur langue fait la transition avec les Batéké, leurs voisins du sud. Leur nombre est sensiblement égal à celui des Dzèm.

Les Bésèx̣ ou Bulu, qui occupent une grande partie de la région située au nord de l'Ogowé, constituent une tribu très disséminée, jadis fort puissante, aujourd'hui à peu près éteinte par le poison, les féticheurs, et l'étreinte des Pahouins. Leur nombre ne doit pas dépasser quelques milliers.

Les Bosyéba, auxquels les cartes du Congo français donnent une importance absolument exagérée, ne sont pas plus nombreux que les Bésèx.

Les Bosyéba, dont on a fait peut-être à tort un peuple distinct, ne sont au fond, à notre avis, que des tribus détachées depuis longtemps du rameau méké, dont ils ont conservé les tatouages distinctifs et la langue peu altérée. En 1889, Mr. FOURNEAU, en arrivant dans le pays des Bosyéba, au nord du Campo, vit ses porteurs, qu'il avait recrutés au pays des Méké sur les bords de l'Ogowé, fraterniser immédiatement avec les Bosyéba et heureux de retrouver leur langue, après avoir traversé tout le pays bétsi [1].

D'après AVELOT, le nom de Bosyéba viendrait de *ošü é ba* «le fleuve les a engendrés», sobriquet qui leur serait appliqué par dérision, les Bosyéba craignant fort la navigation. Nous ne croyons guère à cette étymologie, d'autant qu'elle est incorrecte: on devrait dire *ošü o ba*.

Les Guma, aujourd'hui en très petit nombre, ont été refoulés vers le Kamerun: ils se rapportent également au rameau méké. Les Européens désignent souvent les individus de tout ce groupe sous le mot «Makina» de *ma ki na* «je dis que»; ils ont, en effet, l'habitude de commencer tous leurs discours par ces mots. Les Bétsi sont nommés «Mazuna» pour la même raison.

§ 3. Le nombre des Fâñ.

Les Fâñ sont de beaucoup le rameau le plus important. Il est fort difficile d'évaluer leur nombre. Officiellement, ils ne seraient que quelques centaines de mille. Mais le chiffre officiel est loin d'être réel. N'est compté en effet, pour la statistique de l'Etat, que celui qui paie l'impôt. Or, plus de la moitié du Congo français est inexploré, sauf par quelques rares voyageurs. Ainsi, en 1901—1902, nous avons été le premier à explorer tout le Congo Nord qu'avait jadis simplement traversé CRAMPEL, puis le pays des Dzèm et des Dzañdzama; après nous, est venue la commission de délimitation du Kamerun, sur une fraction de ce même pays, et c'est tout. Aussi un document

[1] Cf. A. FOURNEAU, De l'Ogôoué au Campo. Bull. Sté Géogr. t. XII 1891, p. 190—215.

récent donne-t-il un nombre de 40000 guerriers fâń environ, chiffre qui n'est même pas à discuter [1]. Ce qu'il y a de certain, c'est que la population totale du Congo français, dont les Fâń peuvent former la moitié, peut être évaluée à un chiffre variant de 3 à 10 millions, sans aucune précision possible à l'heure actuelle. Pour nous, nous évaluerions facilement les Fâń à cinq millions au moins, dix à douze millions au plus. Le bassin du Wole à lui seul, dont nous avons relevé tous les villages, compte plus d'un million de Fâń.

Les Fâń font partie de la grande famille bantoue, mais en constituent un des chaînons externes, ou, si l'on préfère, ils sont placés sur la limite qui sépare les Bantous des populations et des langues du nord est, Lybie, Soudan etc. Ce sont, dit Reclus, les moins bantous de tous les Bantous.

[1] Un clan, celui des Amvom, dépasse ce chiffre. Les Bulé sont encore plus nombreux; le nombre des clans fâń, tout au moins ceux que nous connaissons, se chiffre par plus de 400. A s'en tenir à l'évaluation officielle, chaque clan ne compterait guère qu'une centaine de guerriers. Pour beaucoup, c'est à peine le nombre de leurs villages.

CHAPITRE II.

LA NOTION DU TOTEM.

§ 1. **Le mot «totem» et son origine.**

§ 2. **L'extension du totem.** — Phénomènes religieux qui doivent être séparés du totem.

§ 3. **La définition du totem.** — Le totem à l'origine.

1° Auteurs qui se sont occupés de la question du totem d'une façon générale. — Définition du totem d'après Frazer, Reinach, Mgr. Le Roy, Lang, Capart etc. et discussion de ces définitions.

2° Auteurs qui se sont occupés de la question au point de vue africain. — MM. Virey et Foucart, discussion de leur opinion par rapport aux Fâñ. — Enumération des auteurs 1° qui se sont occupés du totémisme égyptien, 2° des autres peuples africains.

§ 4. **Conditions requises pour qu'il y ait totémisme:** existence du totem, rapport de nom, rapport de parenté, loi d'exogamie et interdictions.

En commençant cette Etude sur le totémisme fâñ, nous devons tout d'abord préciser la notion du totem, et le sens que nous attachons à ce mot; en effet, suivant les divers auteurs qui ont traité cette question, soit d'une façon générale, comme Frazer, Durkheim, Lang[1] etc., soit d'une façon particulière ou pour un peuple particulier, comme Loret[2] et van Gennep[3], ce sens a fortement changé.

[1] Voir plus bas, pp. 27 et suiv. les ouvrages de ces auteurs.

[2] Loret, L'Egypte au temps du Totémisme. Paris (Leroux) 1906.

[3] A. van Gennep, Tabou et totémisme à Madagascar. Paris (Leroux) 1906.

§ 1. Le mot «totem» et son origine.

Avant de donner la définition proprement dite du totem, nous devons nécessairement commencer par préciser ce que l'on entend par ce mot, surtout au point de vue africain, car, on le verra plus loin, il diffère en quelques points du totem indien et australien [1].

«Le totem, dit Loret est avant tout un attribut ethnique, la marque extérieure, l'enseigne d'un clan: le mot totem est même, s'il faut en croire les étymologistes, un nom commun signifiant simplement «marque», «signe distinctif» dans la langue des Indiens d'Amérique, chez lesquels on observa pour la première fois le totémisme . . .

«Le totem ne se borne pas à être la marque distinctive de la collectivité. C'est aussi le nom visible, le nom matérialisé du clan. Le clan qui a choisi le loup pour emblème, s'appelle le clan du loup . . . De là à se prendre pour de véritables loups à face humaine, il n'y a qu'un pas, qu'ont franchi tous les groupements totémiques que l'on connaît. Tous, en effet, considèrent leur animal totémique comme un parent, comme un ancêtre, fait de la même substance qu'eux-mêmes.»

En parlant du nagualisme, nous montrerons qu'à notre avis tout au moins, cette dernière assertion ne paraît pas juste, qu'il s'agisse du clan proprement dit, ou des sociétés secrètes portant un nom d'animal. Dans ce cas même, les «Loups» ne se croient guère des animaux à face humaine, mais à côté du «loup» humain, il y a le «loup» animal, obéissant et soumis. Et ainsi pour les autres animaux. Dans ces circonstances, il n'y a point filiation, mais transmission ou transfusion de sang, et cet acte s'applique non à une collectivité pour créer un ancêtre éponyme, mais à deux individus particuliers et se termine avec eux. Chaque individu de la société secrète doit avoir et a son initiation particulière, renouvelable à chaque degré nouveau conquis dans la société.

[1] Cf. Domestic Life of Tanganika, by father Duchêne (Catholic Missions 1910): But missionaries, who have lived long in Equatorial Africa, understand that there is no true connection between the totems of the American Indians and the *mwiko* (totems) of the Tanganika tribes.»

A notre connaissance, aucun clan fâñ ne considère l'animal éponyme comme un ancêtre, fait de la même substance qu'eux mêmes. Ils sont parents parce qu'un même esprit les anime et que cet esprit anime le corps. Nous en rapporterons une preuve, à notre avis décisive. Un homme du clan de l'antilope *mvin* tue par hasard un animal de cette espèce: il a commis une faute et ne peut en manger. Un homme du même clan *mvin* rencontre par hasard cette antilope «morte» et n'a pas eu connaissance du meurtre: s'il en mange, il contracte une simple souillure rituelle, mais non la faute proprement dite: l'esprit éponyme ne l'habite plus. Ajoutons que cette règle a cependant des exceptions en ce sens que parfois il n'y a même pas souillure. Nous étudierons mieux cette distinction difficile en parlant des *éki* totémiques ou *éki* de race et des *éki* rituels, totalement différents.

«Cette expression de totem, qui a fait fortune, dit Mgr. Le Roy[1], est un barbarisme tiré d'un mot des Indiens Chippeway, (peut-être plutôt Algonquin) de l'Amérique du Nord, car c'est là surtout que l'institution fleurit (ou du moins qu'on l'a signalée tout d'abord et l'on sait combien aujourd'hui s'éteignent rapidement les tribus indiennes)[2]. — Selon l'abbé Thévenet, dit Frazer, le nom est proprement *ote,* famille, tribu, dont la forme possessive est *otèm, nind otèm* ma famille, *kit otèm,* ta famille etc. De sorte que, si l'on tient absolument à se servir de cette expression qui a l'avantage d'avoir un aspect mystérieux et d'en imposer au vulgaire, on devrait dire tout au moins otéisme, ou otétisme.»

§ 2. L'extension du totem.

Ce n'est pas seulement dans l'Amérique du Nord que le totem est connu. On le retrouve, ne fût-ce qu'à l'état de survivance partielle, dans toutes les parties du monde. Il peut être familial, sexuel ou individuel, soit qu'il s'applique à toute une famille ou toute une tribu, qu'il appartienne exclusivement à un sexe de

[1] La Religion des Primitifs, p. 110.

[2] Voir également à ce sujet ce qu'en dit Reinach, Cultes, Mythes et Religions. Paris 1905. T. I, p. 9 et suiv. L'abbé Bros s'étend assez longuement sur ce sujet. Cf. Religion des peuples non civilisés, p. 217 et ss.

ce groupe, ou qu'il soit particulier à un individu. On remarque également, et notamment en Afrique, des totems d'association secrète. C'est ainsi qu'au Loango il y a la société du Léopard, chez les Wanyika la société de l'Hyène etc.[1].

En examinant cette question dans la tribu fañ, nous aurons à passer en revue ces divers totems, et par là même, croyons-nous, à constater que:

1° Au fond, si dissemblables que paraissent tous ces différents totems, ils se rattachent tous par un même lien à un fondement commun, à une même origine.

2° Ces diverses sociétés citées plus haut ne sont pas des sociétés d'origine totémique, tout en ayant bien leur totem, mais bien d'origine féticiste.

3° Après avoir étudié les phénomènes divers qui rentrent dans le totémisme et le totem, nous aurons à écarter un assez grand nombre de faits que certains auteurs ont voulu, à tort croyons-nous, y faire rentrer; ces faits ont néanmoins avec le totémisme une connexité étroite, et même y pénètrent assez parfois pour qu'on ait voulu y voir tantôt la cause efficiente, le fondement même du totémisme, tantôt une de ses principales sources. L'exogamie, sur laquelle plusieurs savants ont voulu faire reposer tout le totémisme, est dans ce cas.

Ces faits, tout en se rattachant au totem par des liens étroits, paraissent néanmoins devoir en être séparés comme ne venant pas de la même source, et ressortissant d'un autre ensemble cultuel. Et tels sont:

1° Le fétiche 2° Le tabou (objet) 3° Le nagual	qui sont différents du totem, considéré comme objet.

D'autres faits ou ensembles de faits se rattachent au totémisme par certains points communs, mais cependant n'ont point même origine. Et tels sont:

---

[1] La Religion des Primitifs, p. 11.

1° Le fétichisme 2° Le tabou (doctrine) 3° Le nagualisme 4° Les défenses rituelles ou *éki*[1] 5° L'exogamie et l'endogamie 6° Les sociétés secrètes	qui sont différents du totémisme considéré comme corps de doctrine.

§ 3. La définition du totem.

De l'exposé des faits que nous venons de reproduire plus haut et des divisions données, il ressort nettement que le totem se présente sous plusieurs aspects différents. Sous peine d'étranges erreurs, il importe donc de les soigneusement distinguer.

A l'origine, le totem a été évidemment personnel et individuel, ne s'appliquant qu'à un seul individu, au père de la race. Mais, par la force même des choses, ce totem est devenu rapidement familial, puis, par suite de l'extension de la famille devenue au cours des siècles clan, puis tribu, s'est fait totem de clan d'abord, puis totem tribal.

Nous aurons tout d'abord à nous préoccuper de ce dernier, le plus important de beaucoup, tout en constatant que, de fait, ces trois divisions demeurent toujours; chaque «mâle» reçoit en effet à sa naissance, sauf l'aîné, un totem particulier, qui, par suite de son mariage, deviendra totem familial. Chaque mâle reçoit, disons-nous, à sa naissance, un totem particulier; ce totem est bien différent du *nagual,* animal protecteur, donné seulement à certains individus et dans certaines circonstances données. Le fait de recevoir le totem est un fait g é n é r a l: celui de recevoir un *nagual,* un fait p a r t i c u l i e r.

Nous ne pouvons donc souscrire à l'opinion de van Gennep écrivant: «Avec A. Lang, je réserve le nom de totem à l'allié animal, végétal etc. d'un groupe de parents, clan, phratrie etc. et préfère voir conservé aux alliés et protecteurs animaux etc. d'individus

[1] L'ensemble des *éki* ou des défenses rituelles, comme l'a montré le R. P. Martrou dans son Etude sur les *éki* (Anthropos 1906), se rattache au fétichisme, ou, si l'on préfère, au culte religieux proprement dit, mais le culte du totem a également ses *éki* particuliers.

leur nom local (*nyarong, nagual*[1] etc.): sinon, il n'y a plus moyen de s'entendre.» Cf. A. Lang, Social Origins. London 1903, p. 133—134[2].

Contre A. van Gennep, nous croyons pouvoir dire: le *nagual* n'est nullement le totem individuel; ce sont deux conceptions différentes répondant à des buts divers. Un de nos voisins, le chef des Esaméndum, avait ainsi pour *nagual* le serpent noir et pour totem individuel l'antilope *mvin*.

De plus, il est très important de remarquer avec l'abbé Bros[3], que le culte est totémique, lorsqu'il s'adresse non à un individu, mais à une collectivité. Or, le *nagual* est un individu, tandisqu'au contraire le totem individuel est une collectivité.

Nous disons «chaque mâle reçoit un totem à sa naissance, sauf l'aîné»: celui-ci, destiné à perpétuer la race, conserve évidemment le totem familial qui deviendra proprement sien à la mort du chef de famille.

Tout ce que nous dirons désormais, s'appliquera donc de préférence, sauf lorsque nous traiterons à part des totems dérivés, au totem tribal, sur lequel, en somme, repose tout le système.

C'est de même au totem tribal que s'appliquent généralement les définitions données par les auteurs qui se sont occupés plus particulièrement de la question du totémisme. Il faut passer en revue ceux-ci, avant d'entrer dans la question elle-même, afin qu'il ne reste aucune ambigüité pour ce qui regarde la signification du mot «totem».

a) Auteurs qui se sont occupés de la question du totem.

Les différents auteurs qui depuis quelques années ont traité la question du totémisme, attribuent presque tous les premières recherches scientifiques sur ce sujet à l'Américain Mac-Lennan[4]. Ce fut cet ethnographe, disent-ils, qui attira, il y a trente ans à peine, l'attention des savants et de tous ceux qui s'occupent d'étude des

[1] [Voir à propos de ce mot *nagual* la note 4 de la page 34.]

[2] Van Gennep, Tabou et Totémisme à Madagascar. Paris 1904, p. 305.

[3] Religion des peuples non civilisés. Paris 1908, p. 208.

[4] Primitive marriage. The worship of plants and animals (Fortnightly Review). New-York 1870, I, p. 207.

religions et des sociétés, des ethnographes et des linguistes, sur les totems et leur importance dans les races, dites sauvages, de l'Amérique du Nord, au double point de vue social et religieux.

Depuis les premiers travaux de MAC-LENNAN, la question s'est considérablement élargie: successivement, on a reconnu que le totémisme existait à la base de beaucoup de religions. On l'a signalé chez les Australiens, les tribus sud-américaines, les indigènes africains, et peu à peu la question a pris un développement que l'on ne soupçonnait guère tout d'abord.

Il conviendrait toutefois de rendre leur dû aux premiers savants qui se sont occupés du totémisme. Longtemps avant MAC-LENNAN, et le fait n'a pas encore été signalé, un Jésuite français, JOSEPH LAFITAU [1], missionnaire chez les Indiens Iroquois, avait décrit cette institution dans son livre «Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps» [2].

Après lui, LONG dans ses «Voyages and Travels» au pays des Indiens, publié en 1791 [3], parle également de cette institution. Puis, et longtemps encore avant MAC-LENNAN, EMILE CHEVALIER dans ses «Lettres sur l'Amérique du Nord» [4] employait le mot «totem» pour désigner les emblèmes des clans indiens. Egalement avant MAC-LENNAN, le voyageur PAUL MARCOY (1865) signalait l'existence des totems et des emblèmes totémiques dans les tribus péruviennes. «Chaque tribu, dit-il, en parlant en particulier des *Siriniris,* a son totem particulier et son emblème tatoué, grâce auquel on distingue à première vue les individus de chaque clan» [5]. Malgré leur valeur scientifique, surtout au point de vue botanique, les ouvrages de PAUL MARCOY (pseudonyme de L. DE ST. CRICQ, savant bordelais), n'ont pas atteint la notoriété qu'ils méritaient. Ecrits dans un style particulier et d'une façon très humoristique, accompagnés de dessins de l'auteur lui-même, ces ouvrages sont aussi intéressants que documentés.

---

[1] REINACH cite LAFITAU, Cultes, Mythes et Religions, p. 9, T. I, mais sans indiquer les sources.

[2] Paris 1723, 2 vol. in 4° et Rouen 1724, 4 vol. in 8°.

[3] London 1791.

[4] Publié chez Wouters à Bruxelles 1844.

[5] Voir: De l'Atlantique au Pacifique. Voyage aux vallées de Quinquinas etc. Paris 1869—1872.

Nombreux sont à l'heure actuelle les auteurs qui ont étudié d'une façon spéciale le totémisme et ses dérivés, avec les faits y connexes. Dans l'impossibilité ou plutôt l'inutilité de les citer tous, nous nous contenterons d'énumérer les principaux.

Pour ce qui se rapporte à cette étude, ces auteurs se divisent en deux catégories: 1° Ceux qui ont traité la question soit d'une façon générale, soit d'une façon extra-africaine[1].

2° Ceux qui se sont spécialement occupés du totémisme chez les divers peuples africains.

1° Auteurs qui se sont occupés de la question d'une façon générale.

Parmi ces auteurs, pour ne citer que les plus récents, outre les articles plus ou moins développés des grands dictionnaires, tels que LAROUSSE et surtout DÉCHELETTE (Manuel d'Archéologie préhistorique), nous aurons à citer tout d'abord FRAZER; dans deux ouvrages spéciaux, il a étudié profondément la question, s'attachant toutefois de façon plus déterminée aux traces nombreuses de totémisme dans les clans australiens, chez lesquels on a ainsi constaté tout un ensemble religieux de culte rituel et ancestral, après les avoir longtemps tenus pour la race la plus dégradée du globe. FRAZER définit le totem:

« Une classe d'objets matériels que le sauvage regarde avec un respect superstitieux, croyant qu'il existe entre lui et chaque membre de cette classe une relation intime et très-spéciale »[2].

Cette définition peut être adéquate à la conception du totem tel que l'admettent les tribus australiennes. Mais, d'une façon générale, elle nous paraît incomplète, et pour les Fàn, il semble difficile de l'adopter. En effet, les mots « respect superstitieux », tout d'abord, ne nous paraissent pas justes. Nous ne croyons pas que le sauvage éprouve du respect pour le totem, pas plus que pour toute autre divinité, quelle qu'en soit la nature. Le mot « respect », tel au moins que nous, Européens, le comprenons, n'existe pas dans les langues bantoues. Ainsi, par exemple, en Fàn, nous trouverons

[1] C'est-à-dire par rapport aux peuples américains et surtout australiens, en particulier les Aruntas.

[2] J. G. FRAZER, Le Totémisme, trad. Dirr. Paris (Schleicher) 1898, p. 3.

les mots: *esème Nzame,* que nous traduisons par «adorer Dieu», mais qui en réalité signifie accomplir les exercices rituels, non pas en l'honneur de Dieu, mais «ordonnés» par lui; ou encore: *egume mur,* «rendre à un supérieur les services nécessaires ou ordonnés». Mais le respect, tel que nous l'entendons, n'a aucune part dans ces ordres. Il s'y trouve simplement les rapports de supérieur à inférieur, l'un fort et puissant, l'autre faible, l'un ordonnant et l'autre obéissant, l'un punissant toute infraction, l'autre obéissant par crainte de cette punition. Ainsi, dans les rapports du Noir avec son totem ou avec la divinité, règne un seul lien, celui de la crainte: si le Noir n'obéit pas aux ordres, il sera puni. Et cela est tellement vrai que si, d'aventure, comme il arrive parfois, le Noir change de tribu, livré comme rançon de meurtre, par exemple, à une autre tribu, son premier totem lui deviendra absolument indifférent, il ne s'en préoccupera d'aucune façon, et cèdera sans aucun scrupule au Blanc qui voudrait l'acheter, l'image représentative de son ancien totem auquel il tenait tant naguère. Ce sera pour lui une chose sans valeur, et le totem de sa nouvelle tribu deviendra tout pour lui.

Il n'y a donc pas entre le Noir et son totem «respect», mais simplement «culte», et culte fondé sur la crainte.

Il est également difficile d'admettre le mot «superstitieux». Qui dit «superstitieux» implique superstition. Or, la superstition est une déviation du sentiment religieux par laquelle on est porté à se créer des obligations fausses, à craindre des choses qui ne doivent pas être craintes ou à mettre sa confiance en d'autres qui sont vaines — mais rien de semblable n'existe dans l'âme sauvage, considérée comme telle. Vraie peut-être pour nous, cette définition est fausse pour le sauvage qui, lui, admet comme réelles et prouvées la puissance de son totem, les obligations qu'elle lui crée. Loin d'être une déviation du système religieux, c'en est beaucoup plutôt le fondement, ou pour parler plus vrai, un des principaux fondements.

Salomon Reinach[1] précise avec plus de clarté ce qu'est le totem en disant: «On désigne sous ce nom l'animal, le végétal, ou

[1] Reinach, Cultes, Mythes et Religions. Paris 1905. Le Tome III en 1908. T. I, p. 81.

plus rarement le minéral ou corps céleste en qui le clan reconnaît 1° un ancêtre, 2° un protecteur et 3° un signe de ralliement »[1].

Mgr. Le Roy, qui ne donne pas lui-même une définition du totem, mais seulement du totémisme, semble se rallier à ce dernier sentiment, et adopter cette définition[2].

Cependant, elle nous paraît pouvoir être complétée. En effet, elle mêle plusieurs points absolument distincts. Ainsi, par exemple, un clan éponyme d'un phénomène céleste qu'il regardera comme son totem, ne le considère pas pour cela comme son ancêtre. Tel le clan qui reconnaît le tonnerre comme totem, se dira volontiers « fils du tonnerre », mais c'est là une expression toute symbolique et c'est seulement d'une façon détournée que le tonnerre, en tant que cause déterminante, sera l'ancêtre éponyme du clan.

D'un autre côté, en disant que le clan reconnaît dans le totem un protecteur et un signe de ralliement, on doit faire observer qu'ici se mêlent deux ordres de phénomènes: le totem réel est protecteur, le totem figuratif seul est signe de ralliement. De plus, cette définition, vraie en partie, sous les réserves données, du totem général du clan, l'est déjà moins du totem familial ou des sociétés secrètes, elle ne l'est plus du totem individuel.

Dans un autre endroit, Reinach, en une définition plus courte, dit simplement: «Le totem n'est pas un individu, mais un clan animal affilié au clan humain »[3].

Nous ne pouvons admettre, pour le totémisme fañ, cette définition. Le clan animal est bien affilié au clan humain, mais ce clan animal n'est, d'aucune façon, totem du clan humain, en tant que clan. Chaque animal du clan éponyme, en tant que participant à l'animal totem primitif, est relié à chaque homme du clan correspondant; c'est là un lien, non pas collectif, mais individuel.

[1] Dans son « Orpheus », Paris 1909, Reinach dit en parlant du totémisme: « Définir le Totémisme est très difficile. On peut dire, quitte à préciser ensuite, que c'est une sorte de culte rendu aux animaux et aux végétaux, considérés comme alliés et apparentés à l'homme. » Cette définition a en effet besoin d'être complétée et précisée pour être exacte.

[2] La Religion des Primitifs, p. 110. Mgr. Le Roy définit le totémisme, p. 132, de son ouvrage déjà cité.

[3] Cultes, Mythes et Religions, T. I.

et si peu collectif, mais bien individuel, que sous l'influence de certaines circonstances données, dont nous avons déjà fourni des exemples (individu passant d'une tribu à une autre, v. plus haut p. 28), ce lien peut cesser par rapport à tel ou tel individu, ce qui ne pourrait arriver s'il était collectif.

En résumant, A. LANG [1] arrive à établir les points suivants: a) Le totem donne à son nom la tribu. b) Il est considéré comme l'ancêtre commun des animaux actuellement vivants de la même espèce et des hommes [2] du clan. c) Chaque tribu ou clan a son totem particulier et respecte dans tous les descendants, animaux ou hommes, du dieu-ancêtre, les congénères indissolublement unis par «les liens du sang».

A son tour, M. JEAN CAPART, le distingué professeur de Louvain, dans une brochure sur le totémisme, a condensé brièvement les travaux de ses devanciers et donné une nouvelle définition du totem. Pour lui, le totem est: «Un objet sacré, généralement un animal, plus rarement une plante ou une chose inanimée, dont l'espèce entière est l'objet de la vénération d'une tribu ou d'un clan.»

Cette définition pèche peut-être en deux points.

Ecartons tout d'abord le mot «vénération», qui implique une idée d'estime, de respect, d'amour, et qui en somme se fonde uniquement sur ces sentiments. On vénère un saint, un aïeul, une relique, un endroit qui mérite de l'être par les souvenirs de celui qui y a vécu, mais le Noir ne vénère pas son totem: il a pour lui le culte rituel fondé sur la crainte dont nous avons précédemment parlé.

Le mot «espèce entière» n'est pas juste non plus dans la rigueur du terme; ainsi, telle tribu aura pour totem le serpent, non

[1] LANG, Cultes, Mythes et Religions, trad. Marillier. Paris 1896.

[2] Nous verrons que pour les clans bantous, cette assertion n'est pas juste: il y a alliance et transmission de sang entre l'ancêtre homme, et l'ancêtre éponyme animal; les deux clans ont une existence parallèle, alliée il est vrai, mais non identique. Il y a non pas un ancêtre unique, mais deux ancêtres unis par le sang et l'esprit. Nous verrons plus tard comment. De plus, le totem est loin d'être considéré «comme l'ancêtre commun des animaux actuellement vivants de la même espèce». Il est considéré comme l'ancêtre des animaux vivants de la même espèce, offrant certaines particularités bien déterminées de lieu, de taille, d'aspect etc.

pas la classe entière des serpents, mais telle espèce de serpent. Les autres lui seront indifférents. Souvent, dans cette espèce, lui seront seulement totems ceux qui présentent telle variété, ou tel accident de forme, de couleur ou d'aspect. Dans cette espèce ou variété, quelle que soit la forme sous laquelle elle se présente, lui seront seulement totems les individus localisés dans telle ou telle région ou dans tel ou tel site particulier, ou encore dans telle ou telle situation; ainsi, pour préciser, lui seront seulement totem le serpent de la montagne, et non la même espèce de la plaine etc. etc.

Au point de vue fâñ, cette définition n'est pas absolument exacte: il faudrait y ajouter, comme nous l'avons d'ailleurs fait plus loin, «certains phénomènes naturels, mais alors attribués à un animal totem». Ainsi, pour certains clans, le tonnerre est considéré comme totem. C'est la manifestation d'un esprit particulier, protecteur invisible du clan, ou même d'un animal, v. g. l'écureuil-volant; de même, l'arc-en-ciel qui se produit après la pluie et dans une certaine direction donnée, sera totem, mais non pas celui que l'on voit briller presque constamment au-dessus de certaines cascades, et qui serait vraiment trop banal! La raison est la même que pour le tonnerre. Le mica, considéré comme enfant du tonnerre, rentre alors pour ce clan dans cette catégorie. Egalement totem l'éclipse de lune, pour le clan protégé par l'animal qui mange la lune. Et ce que nous disons du totem bantou, nous n'hésiterions pas à le dire du totem en général. Les phénomènes naturels nous paraissent difficilement devoir être admis, en eux-mêmes, comme sujets totémiques. Nous croyons beaucoup plus simple et beaucoup plus conforme au génie de l'homme primitif, qui, si facilement, naturalise tous les phénomènes qu'il voit et qu'il ne peut expliquer à priori [1], beaucoup plus simple, disons-nous, d'admettre que ces phénomènes sont sujets du totem, en tant que manifestations d'un animal, ou apparitions d'un esprit sous une forme particulière et déterminée. Ainsi, le tonnerre, frappant le roc, y laissera, aux yeux du Noir, des parcelles de mica;

[1] Ainsi chez beaucoup de tribus, les éclipses sont considérées comme le fait d'un dragon qui veut manger la lune, d'où l'on s'efforcera de le chasser, à la fois par l'attrait du sacrifice, et par la peur du bruit, à grand renfort de cris et de tamtam.

elles seront le témoignage visible du totem, la manifestation tangible de son passage, par là-même le symbole figuratif qui permettra de lui décerner un culte objectif: ce culte serait difficile ou même impossible, sans cette condition, à ces hommes frappés avant tout par les phénomènes sensitifs et qui rentrent avec la plus grande difficulté dans le domaine de la spéculation pure.

Dans ses «Etudes sur les Religions Sémitiques», le P. LAGRANGE a également traité la question du totémisme, mais de façon incidente, à propos du totémisme en Israël; il en a donné la même définition que W. R. SMITH dans son «Kinship» (p. 187), ouvrage fondamental que doivent connaître tous ceux qui s'occupent du totémisme général. Cette définition étant la même que celle de LANG, nous pouvons la laisser de côté, ainsi que celle de MARILLIER qui l'a également reprise dans les articles publiés par lui sur le totémisme[1]; ces articles peuvent être considérés comme une excellente réfutation des théories exposées par F. B. JEVONS, «An Introduction to the history of Religion» (London 1896). D'accord avec une certaine Ecole, dont nous montrerons l'erreur, tout au moins pour les Fâñ, JEVONS fait du totémisme le point de départ de l'évolution religieuse de toute l'humanité. Mr. MARILLIER[2], comme le note le P. LAGRANGE dans ses «Etudes» *(op. cit.)*, montre que la plupart des usages allégués sont susceptibles d'une autre interprétation, et que le totémisme, lié à un état social très particulier, est plutôt le terme d'une évolution religieuse et n'a pas les conditions nécessaires pour servir en quelque sorte de principe premier et de source générale.

Dans son livre: «La Religion des Peuples non civilisés»[3], Mr. l'abbé BROS a également donné un résumé du totémisme où nous aurions peut-être quelques points à relever. Ainsi, par exemple: le culte est totémique lorsqu'il s'adresse non à un individu mais à une collectivité, proposition qui sous sa forme générale a besoin d'être expliquée, comme le montrera plus loin la discussion du totem fâñ. — Les totems «couleurs» nous paraissent beaucoup plutôt se rapporter

[1] T. XXXVI, p. 402.

[2] Article Religion, Gde Encyclopédie, tome XXVIII. La place du Totémisme dans l'Evolution religieuse. Revue de l'Histoire des Religions, tome XXXVI—XXXVII, 1897—98.

[3] Paris (Lethielleux) 1908, p. 217 et ss.

aux défenses rituelles, aux tabous, aux objets consacrés aux Dieux qu'au totem proprement dit. En tout cas, il en est certainement ainsi à la côte de Guinée. — Dans la suite de cette étude, nous montrerons également le «pourquoi» des différents totems. D'une façon générale, cependant, Mr. Bros a bien résumé et dégagé les lois du totémisme [1].

Assez récemment, le P. Zapletal a repris, par rapport à Israël cette étude du totémisme dans «Der Totemismus und die Religion Israels» [2]. Il y nie l'existence du totémisme.

Nous trouvons également: Sur le Totémisme, par Durkheim [3] et: Code of totemism, par Stanley Cook [4].

Enfin, pour clore cette longue liste d'auteurs ayant traité la question au point de vue général, citons encore en flamand et en hollandais «Over Totemvereering», naar J. Laenen [5] et «De Godsdeensten der Wereld, Totemvereering» naar Bettany I. 13—16, 69—493 et II. 82—167) [6].

2° Auteurs qui se sont occupés de la question du totem au point de vue africain.

Les auteurs qui se sont occupés de la question au point de vue des peuples africains, sont également nombreux. Tout d'abord, un point reste bien acquis chez tous les observateurs, certain et reconnu par tous: le respect de certaines familles, de certaines tribus africaines pour des animaux auxquels ces familles, ou ces tribus, se prétendent unies par des liens de parenté ou d'alliance, tantôt réelle, tantôt mystique. Mais tous ne sont pas d'accord sur l'explication à donner de ce phénomène. «Les uns, dit Mr. Virey [7], dont vient de paraître la savante étude sur la religion de l'ancienne Egypte, ont simplement reconnu du totémisme dans ce phénomène.

[1] Voir cependant à propos de Mr. Bros ce qu'en dit Mgr. Le Roy dans son livre sur la Religion des Primitifs, p. 81.

[2] Freiburg (Schweiz) 1906.

[3] L'Année Sociologique. V. 1900 01. Paris 1902, p. 82—121.

[4] Jewish Quarterly Review, April 1902, p. 413—448.

[5] Katholieke Vlaamsche Hoogschooluitbreiding (Etudes catholiques), no. 60.

[6] 's Graven Haag 1907.

[7] La Religion de l'ancienne Egypte, Etudes sur l'Histoire des Religions, leçons données à l'Institut Catholique de Paris, 1910.

D'autres, comme Mr. Georges Foucart[1], ont répondu que le totémisme appartient exclusivement aux Indiens de l'Amérique du Nord; qu'aucun des faits observés ailleurs ne peut avec certitude être rapporté au totémisme; que si beaucoup de familles ou de tribus africaines croient à l'existence d'une parenté entre elles et des animaux, cette croyance n'est qu'une dégénérescence, une survivance déjà confuse de la zoolâtrie. C'est donc seulement dans le développement des idées animistes qu'il faudrait chercher l'origine de la zoolâtrie. Cette explication, continue Mr. Virey, paraît être en contradiction avec le témoignage des monuments archaïques que représentent les enseignes des anciens Egyptiens»[2].

En ce qui concerne le totémisme fâñ, elle nous paraît également fausse; nous aurons d'ailleurs à y revenir. Deux ordres de phénomènes paraissent avoir été souvent confondus par les auteurs qui se sont occupés de cette question: le totémisme proprement dit, et le nagualisme[3], qui en est totalement distinct. Quantité de faits qui se rapportent au nagualisme et par conséquent d'une certaine manière au culte de l'animal fétiche sont à rejeter complètement en dehors du totémisme, sans que d'ailleurs, de ces faits, on puisse conclure à la zoolâtrie. Un observateur superficiel, ou qui connaît mal la langue et le peuple, peut conclure à la zoolâtrie, d'un certain nombre de faits qui réellement ressortent beaucoup plus du pouvoir magique, de phénomènes d'hypnotisme ou de suggestion, dont nous aurons à nous préoccuper.

Mr. Georges Foucart n'a sans doute pas tort de vouloir rapporter à l'animisme[4] une bonne part des phénomènes de la

---

[1] La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions, p. 74—75, 76—77.

[2] Virey, *op. cit.* p. 27.

[3] Nagualisme, d'un mot indien *naguâl*. Comme nous aurons occasion de revenir sur cette doctrine dans le cours de cette Etude, disons rapidement que le nagualisme est l'ensemble des faits et des croyances qui se rapportent au *nagual*. Le *nagual* est l'animal qui, par des rites magiques et l'échange du sang, contracte avec un homme une parenté spirituelle et réelle qui les lie et les fait vivre d'une même vie, de sorte que l'animal obéit aux ordres de l'homme, même seulement pensés, obéit à ses volontés, souffre de ses maladies et meurt de sa mort. Les Fâñ appellent le *nagual*: *elâñéla*.

[4] On a nommé animisme, dit M. Virey la tendance de l'homme à supposer l'existence d'âmes analogues à la sienne, d'esprits analogues au sien, dans les

zoolâtrie égyptienne. Mais la zoolâtrie officielle et même la zoolâtrie populaire ont certainement aussi d'autres origines, entre autres le totémisme.

L'Egypte est, de beaucoup, le pays le mieux étudié au point de vue du totémisme, et cela, grâce aux très nombreux monuments, papyrus et hiéroglyphes que le temps a respectés. Nous avons tout d'abord à nous occuper du totémisme égyptien, non pour l'étudier, car cette question est réservée aux auteurs spéciaux, mais en citant ceux qui en ont traité et en renvoyant à leurs ouvrages. La question est, en effet, d'importance capitale pour l'étude de tout le totémisme bantou et des faits totémiques de chaque clan, car, pour notre part tout au moins, nous admettons que le totémisme bantou a une étroite affinité, si même il n'en est pas dérivé, avec le totémisme égyptien.

Rochemonteix [1] est le premier qui ait soupçonné l'existence du totémisme égyptien, sans pouvoir cependant l'étayer de preuves précises. D. Mallet [2], en 1893, avait indiqué conjecturalement la possibilité d'une origine totémique du culte des animaux. Maspéro [3] s'était servi, dans sa grande Histoire, du mot totem pour désigner le serpent qui personnifiait un des nomes de la H^te^ Egypte, le nome du Serpent, au sud-est de Siout. Mais ce sont les découvertes de monuments archaïques postérieurs à l'année 1895 qui ont amené M. Loret [4] à substituer à ces hypothèses un système appuyé sur des témoignages clairs et précis.

animaux, les végétaux, et même dans les objets qui nous paraissent absolument inanimés. Ainsi, si l'on voulait admettre pour réels les pensers des poëtes, il y aurait une manifestation d'animisme dans ces vers de Lamartine:

Objets inanimés, avez-vous donc une âme
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer
(Milly, v. 15—16). Virey, *op. cit.* p. 27.

[1] Rochemonteix, Le Temple égyptien, Revue internationale de l'Enseignement, Juillet 1887; cité par Virey, p. 28.

[2] D. Mallet, Premiers établissements des Grecs en Egypte. Paris 1892, p. 392.

[3] Maspéro, Histoire I, p. 76; v. aussi Recueil de travaux, vol. II, 1880, p. 115 et ss.

[4] Loret, L'Egypte au temps du Totémisme. Paris (Leroux) 1906.

Aussi, à dater de ce moment, les études sur ce point particulier se sont-elles multipliées. Dans ce nombre considérable, ne citons que les plus importantes pour nous, dans le sujet actuel:

Wiedemann, Quelques remarques sur le culte des animaux en Egypte, où il traite après Strabon, des animaux *θεοί* et des animaux *ἱεροί*[1];

Amelineau, Le rôle des serpents, dans l'antique Egypte[2];

Moret, Du Sacrifice en Egypte[3];

Lefébure, Rites Egyptiens[4];

Kyle, Recueil de travaux, où se trouve discuté le caractère religieux des immolations de victimes humaines[5];

G. Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès[6].

Enfin nombre d'articles dans les Revues d'Egyptologie et Assyriologie, mais qui s'écartent déjà de notre sujet.

Après ces auteurs qui se sont livrés plus particulièrement à l'étude du totémisme égyptien, nous avons à en citer deux autres comme s'étant occupés du totémisme africain. Mgr. Le Roy, qui a traité la question au point de vue général, dans son livre: La Religion des Primitifs, et dont nous exposerons le sentiment en parlant de l'origine du totémisme, puis Mary Kingsley, West African Studies, London 1901, qui l'a étudié par rapport à la Côte Ouest Africaine du Sénégal au Congo.

Signalons ensuite les quelques auteurs qui ont traité du totémisme par rapport à un peuple déterminé. Ce sont:

Arcin, La Guinée française[7], où la question est longuement et bien traitée; ce livre constitue une des plus remarquables Etudes parues depuis longtemps sur les Colonies; nous regrettons seulement

---

[1] A. Wiedemann, Quelques remarques etc. Muséon VI, Louvain.

[2] Amélineau, Revue de l'Histoire des religions, 1905.

[3] Moret, Revue de l'Histoire des religions, 1908.

[4] Lefébure, Mémoires de la Mission archéologique française a Caire. T. III. La vertu du sacrifie funéraire. Sphinx v. VII, p. 185—209 et v. VII, 1—51.

[5] G. Kyle, Recueil de travaux, v. XXVII. Paris.

[6] Cf. Virey, *op. cit.* p. 272.

[7] Arcin, La Guinée française. Paris (Challamel) 1908.

les théories matérialistes de l'auteur, et son évolutionisme depuis longtemps réfuté;

A. VAN GENNEP, Tabou et totémisme à Madagascar [1], Etude également fort remarquable, et qui montre très bien en vertu de quelle idée les serpents sont vénérés dans la grande île africaine comme ancêtres et comme protecteurs.

En revenant au Congo, nous trouverons le R. P. COLLE, qui dans le Bulletin des Pères Blancs [2] a publié une étude très-fouillée sur les sociétés secrètes des Congolais (pays Baluba) et leurs totems.

Sur les Mpongwés du Gabon et en même temps sur les Fâñ, le Dr. NASSAU, qui pendant plus de quarante-cinq ans dirigea la mission protestante du Gabon, a donné une Etude très documentée [3], surtout au point de vue du fétichisme, mais où il parle peu des totems.

Nous ne saurions oublier les «Eki des Fâñ», publié dans l'Anthropos (1906), par le P. MARTROU, A. L. BENNETT [4] —, et enfin quelques autres, moins importants, qui ont seulement effleuré la question, tel LARGEAU [5] et DU CHAILLU [6]. Naturellement, de tous ces auteurs importants il y a quelque chose à apprendre, et il faut leur être reconnaissant de maintes observations justes et exactes [7].

En somme, comme on le voit par les quelques mots qui précèdent, entre les auteurs qui affirment l'existence du totémisme africain, et ceux qui la nient, tout au moins comme développement complet, bien que la question ne paraisse pas entièrement résolue, il semble néanmoins qu'elle soit bien près de l'être par l'affirmative. Nous nous efforcerons d'apporter à cette question notre contribution

---

[1] A. VAN GENNEP, Tabou et totémisme à Madagascar. Paris (Leroux) 1906. — V. aussi du même auteur: Totémisme et méthode comparative. dto. 1908.

[2] P. COLLE, Bulletin des Pères Blancs d'Anvers, 1907 et 1908.

[3] V. ci-bas p. 41 note.

[4] Ethnographical Notes on the Fâng (Journ. Anthrop. Inst. vol. XXIX, 1899, p. 66—98).

[5] Dictionn. franç.-pahouin, *op. cit.*

[6] Voyages à la côte d'Afrique, *op. cit.*

[7] Nous devons également des remercîments particuliers à Mr. le Dr. DE JONGHE, professeur à l'Université de Louvain, dont on connaît les beaux travaux sur les «Sociétés secrètes», les «Balumba», et les «Bayombe», et qui ayant fait une étude spéciale du totémisme sur lequel il se propose de publier une savante étude, a bien voulu nous prêter le concours de ses conseils et de sa science reconnue.

en exposant les faits tels que nous avons pu les étudier sur place, non par interprète, mais par nous-même, faits dont nous avons été témoin, dans la très grande majorité des cas. Et de là, nous établirons notre croyance à l'existence du totémisme africain, nous gardant toutefois de lui attribuer une influence exagérée, en ce qui concerne tout au moins la tribu fâñ, et par là même, croyons-nous, l'ensemble des tribus bantoues.

§ 1. Conditions requises pour qu'il y ait totémisme.

Les différents auteurs qui ont traité la question au point de vue général, tels que Frazer, Lang, Reinach, Robertson, Smith, Durkheim et autres, réclament, pour qu'il y ait vraiment totémisme dans une tribu, les conditions ou caractères suivants:

1° Le clan aura un totem. C'est évidemment la condition primordiale et nécessaire. Dans le chapitre suivant, nous considérerons donc tout d'abord la notion du totem fâñ et comment il faut le comprendre.

2° Le clan ou la tribu prend ordinairement le nom du totem.

3° Le clan admet un rapport de parenté avec son totem quand ce totem est un objet animé, sinon, avec l'objet animé auquel a rapport le totem.

4° Le clan n'admet pas le mariage entre membres d'un même clan ou ayant le même totem. C'est la loi d'exogamie. Quelques-uns en ont fait le fondement de tout le totémisme.

5° Le clan défend à ses membres certaines pratiques par rapport au totem, et en première ligne, de s'en nourrir, sauf dans certains cas bien déterminés.

Nous étudierons successivement ces divers points, et tout d'abord l'existence du totem fâñ.

Mais, disons-le dès maintenant, supposant pour un temps la question résolue, ces cinq conditions se retrouvent chez nos Fâñ. D'où la conclusion facile à tirer:

Le totémisme existe chez les Fâñ, et à suivre les règles marquées par quelques auteurs, ce serait même le totémisme intégral.

Nous nous hâtons toutefois d'ajouter nos conclusions par rapport à ces cinq points:

1⁰ Totem: il existe certainement.

2⁰ Rapport de nom: il existe dans les cas que nous déterminerons et n'existe pas dans les autres cas, en vertu de règles spéciales.

3⁰ Rapport de parenté: il est hors de doute.

4⁰ Loi d'exogamie: elle existe, bien que ne devant pas être regardée chez les Fâñ, à notre avis du moins, comme une conséquence du totémisme, mais comme concomitante.

5⁰ Interdictions: elles existent, d'une façon générale, non pas seulement par rapport à certaines aliments, mais encore à certaines pratiques, coutumes etc. Ce sont les *éki*.

Donc, en somme, le totémisme existe chez les Fâñ, avec toutes les conditions requises pour qu'il y ait vrai totémisme.

CHAPITRE III.

EXTENSION DU TOTÉMISME DANS LA TRIBU FÂŇ ET DANS LES AUTRES TRIBUS BANTOUES.

§ 1. **Le totémisme existe-t-il dans tous les clans de la tribu fâň?** — Réponse affirmative. — Pourquoi cette existence est-elle niée par quelques-uns. — L'extension actuelle du totémisme fâň.

§ 2. **Le totémisme dans les autres tribus bantoues.** — Le totémisme fâň n'est pas un fait isolé dû à la situation particulière du peuple fâň. — Le *Biéri* fâň comparé au *Bwiti* fiote. Similitude et origine communes des deux cultes. — Les autres tribus bantoues.

§ 3. **Le totémisme chez les peuples du Soudan occidental.** — Témoignages d'Arcin et de Binger. Le *ntèné*.

Après avoir résolu par l'affirmative, tout en en remettant à plus tard les preuves décisives, l'existence du totémisme dans la tribu fâň, considérée dans son ensemble, se pose, comme nous l'avons dit, une question subsidiaire qui a également sa grande importance, et que nous devons examiner sous trois raisons différentes:

1° Le totémisme existe-t-il dans tous les clans de la tribu fâň, clans fort nombreux comme nous l'avons vu, et qui dépassent le nombre de 400?

2° Le totémisme se retrouve-t-il dans les autres tribus de race bantoue?

3° Le totémisme existe-t-il dans les autres tribus africaines non bantoues?

§ 1. Le totémisme existe-t-il dans tous les clans de la tribu fâñ?

Nous avons parcouru de longues annés la nation fâñ du nord au sud, et de l'est à l'ouest; on retrouve le totémisme avec tous les phénomènes y connexes dans tous les clans fâñ; il est tellement semblable partout qu'il ne saurait y avoir aucune hésitation sur sa généralité; en même temps, par une conséquence nécessaire, cette diffusion est un indice de sa haute antiquité, puisque certains clans sont en guerre les uns contre les autres ou n'ont aucun rapport entre eux depuis des siècles.

Il faut néanmoins reconnaître que parmi ceux qui ont le plus vécu parmi ces clans et qui en connaissent le mieux la langue — les missionnaires sont dans ce cas — il s'en trouve et s'en trouvera certainement qui nieront l'existence même du totémisme. Cette négation tiendra à plusieurs raisons.

Tout d'abord, certains missionnaires, et ce sont souvent ceux qui connaissent le mieux la langue, sont venus à une époque où nul d'entre eux n'étudiait les problèmes ethnographiques, et où le seul souci était d'amener les indigènes à adopter la foi catholique ou protestante, non pas en s'efforçant de pénétrer l'âme noire, mais en présentant nos croyances avec tout ce que vingt siècles de christianisme y ont apporté de profondeur et d'éclat. Nous ne prétendons nullement ici blâmer tel ou tel, nous constatons simplement un fait, qui tient d'ailleurs au temps beaucoup plus qu'aux hommes.

D'autres, qui ont étudié l'âme noire et se sont efforcés d'en pénétrer les secrets et de connaître le culte rituel, mal préparés parfois par leurs études antérieures et surtout venus trop tôt, en un temps où ces connaissances étaient encore insoupçonnées, les ont devinées, mais n'ont pu les approfondir assez. Ainsi, nous montrerons plus tard la différence profonde entre totem et fétiche, totémisme et fétichisme souvent confondus. Le Dr. Nassau, chef des missions protestantes, évangélise le Congo depuis 1861 et vit au milieu des Mpongwé et des Fâñ; il a écrit tout un livre sur le fétichisme [1].

[1] Dr. Nassau, Fetichism in West African. London 1901, p. 210.

où tous les faits totémiques, quelqu'ils soient, ne sont considérés que comme actes fétichistes. Il dit simplement du totem, dont il reconnaît cependant l'existence: «. . . this totem idea does not exist as a worship. Indeed, the animal (or part of an animal) is not sacred to an entire clan, but only to individuals, for whom it is chosen on some special occasion; and its use is only prohibited to that individual only in the sense that it may not be used for common purposes, it is sacred or holy to him.» D'où il nous paraît également évident que le Dr. Nassau a observé seulement le totem individuel, et non le totem familial et le totem tribal, soit que son attention n'ait pas été attirée sur ce point, soit qu'il n'en ait pas eu l'occasion.

D'autres missionnaires nient le totem pour une autre raison. Préoccupés avant tout de faire des chrétiens, ils négligent de parti pris et ignorent toutes manifestations rituelles, fêtes, danses, initiations etc. du culte noir. Pour eux, ce sont folies, sottises ou diableries dont il est parfaitement inutile, oiseux et souvent dangereux de se mêler. Leur siège étant fait, il serait également oiseux d'essayer de les détromper, et de leur montrer que souvent ils réussiraient mieux et plus vite en étudiant davantage, comme l'a si bien démontré Mgr. Le Roy, la Religion des Primitifs qui les entourent. Mais ce serait de notre part outrecuidance de les juger, car, après tout, nous les avons toujours rencontrés ne désirant qu'une chose: faire le plus de bien possible.

Souvent aussi, et à notre avis, c'est le cas du Dr. Nassau, le sentiment varie d'après les tribus au milieu desquelles on vit. Tantôt, on est, de par ses fonctions, en communication plus ou moins intime avec les indigènes, tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, on rencontre dans les clans au milieu desquels on est appelé à vivre, des traces plus ou moins grandes de totémisme, et surtout un totémisme plus ou moins apparent. Le cas est surtout frappant pour les populations demeurant près de la côte ou des établissements européens groupés assez nombreux en un point particulier propice au commerce, sorte d'emporium où se presse une population cosmopolite noire et blanche. Là, toute trace de religion a presque disparu, aussi bien chez le Noir que chez le Blanc; il se passe

dans ces centres un phénomène assez analogue à nos vastes agglomérations urbaines où l'on voit des milliers d'individus qui ne connaissent la religion que de nom, ils en conservent seulement une crainte vague qui leur fait éviter le prêtre ou le pasteur, et ne retrouvent le chemin du temple ou de l'église qu'à la naissance ou à la mort.

Et dans ces agglomérations qui s'établissent au pays noir près de l'Européen, les faits deviennent identiques. Par une suite nécessaire du relâchement des mœurs, lorsque la femme apporte à la case un gain facile, et que d'elle vit la parenté avec les parasites groupés autour, les liens du sang se relâchent également, le père de famille perd son autorité antique, et les coutumes ancestrales disparaissent [1].

A cette raison, très importante par elle-même, ajoutons-en au moins deux autres: tout d'abord la compénétration de tribus de races différentes, n'ayant pas le même culte et les mêmes dieux, ou tout au moins les connaissant sous d'autres noms et observant d'autres rites, forcées par conséquent, par crainte de railleries, de sévices ou de violations du secret, de ne plus se montrer au grand jour, mais de se cacher dans la forêt et dans l'ombre de la nuit, pour accomplir les cérémonies cultuelles.

L'arrivée du Blanc est une autre raison: sa crainte, sa présence, son culte.

Sa crainte, d'abord. D'instinct, l'administration blanche est curieuse. C'est à la fois utile et nécessaire. Pour le bon ordre et au nom de la civilisation, elle tient à savoir ce qui se passe dans les assemblées et les sociétés secrètes, rempart le plus fort du totémisme. Elle tient à le savoir, car elle sait aussi d'expérience indubitable que souvent dans ces réunions nocturnes, outre d'affreuses orgies sexuelles où, au mépris de toute règle, la débauche la plus affreuse se donne libre carrière, elle sait que souvent ont lieu des sacrifices humains, et veut — qui l'en blâmerait? — les empêcher. Elle sait, par exemple, que jusqu'aux portes des villes européennes, les Fàñ, pour ne citer qu'eux, n'ont pas renoncé aux sacrifices humains rituels. Sans doute, le Fàñ

[1] C'est, par exemple, ce que le P. Martrou a fort bien fait remarquer dans ses «*Eki* des Fâñ», Anthropos 1906.

n'est pas anthropophage comme son voisin des bords de l'Oubangui, le Bondjo. Le Bondjo mange la viande humaine par goût, et littéralement il pratique «l'élevage» du bétail humain; dans chaque village bondjo, nos missionnaires ne le savent que trop, on trouvera des hommes, des enfants, des jeunes filles destinés ainsi à la vente et à la boucherie, et résignés à leur sort. Rien de pareil chez le Fâñ. Jamais, chez lui, on ne mangera de femme ou d'enfant, même d'homme, par goût, par désir de chair humaine, mais, et le fait est fréquent, et j'en ai été témoin, on mangera le prisonnier de guerre dans un sacrifice rituel, après les cérémonies d'usage; le festin sera d'abord la participation à la victime, pour s'assurer ses qualités; on le mangera surtout par vengeance, pour annihiler son corps, et là nous retrouvons une croyance égyptienne, la durée de la personnalité attachée au corps lui-même. Il arrivera aussi que des femmes, parfois des enfants, seront également immolés, ce sera alors par leurs propres parents, jamais par d'autres, et dans des cérémonies rituelles et prévues. Néanmoins, on conçoit parfaitement que l'administration européenne s'oppose à ces actes, malheureusement beaucoup trop fréquents.

La crainte de l'Européen force donc le Noir à se cacher; mais sa simple présence suffit également, car le Noir redoute fort qu'on se moque de lui; en présence de ces cérémonies qui, il faut bien le dire, offrent généralement un côté burlesque, surtout pour des yeux prévenus, le Blanc ne ménagera pas ses railleries; les oripeaux dont se couvre le sorcier lui sembleront ridicules, et il le dira, tandis que chaque pièce d'habillement, pour le Noir, représente une idée, un sacrifice, une épreuve parfois terrible.

Le Christianisme qui va progressant chaque jour et qui cependant gagne moins de terrain que nous ne voudrions, est aussi une cause puissante de désorganisation. Le Noir chrétien se fait volontiers apôtre: en tous cas, devant son abstention et surtout son prosélytisme, le culte ancestral perd vite de sa force. C'est un bien, qui est loin d'amener la désagrégation de la tribu; la famille se reconstitue au contraire vraiment forte, le clan se refait cellule par cellule.

Quoi qu'il en soit, le totémisme a aujourd'hui disparu presque complètement dans les clans fâñ arrivés près de la mer, et surtout

aux environs le Libreville. Il a beaucoup diminué dans les clans disséminés sur l'Ogowé, de Ndjolé à l'Océan.

Toutefois, il ne faudrait pas s'exagérer déjà les résultats accomplis. En effet, si le totémisme a disparu en partie des endroits cités, il est encore profondément vivant dans l'intérieur du pays, à l'ombre des forêts immenses, sur les bords du Wole, du Ntèm, de l'Aïna et des hauts affluents du Congo et de l'Ogowé. Pour bien préciser les clans gagnés, prenons une comparaison. Le pays fâñ égale à peu près en superficie les $^3/_4$ de la France. Supposons pour un instant convertis au christianisme ou tout au moins le connaissant, les peuples habitant les bords de la Loire depuis Nantes jusqu'à Blois, et une zône côtière s'étendant à quelques cinquante kilomètres, de Nantes à Bordeaux; dans l'intérieur, une ou deux stations rayonnant à quelques vingt kilomètres autour d'elles: on voit ce qui resterait à faire!

Par rapport au Congo et aux Fâñ, la situation en est là.

La grosse, très grosse majorité des clans fâñ est donc totémiste.

Considérons maintenant les peuplades voisines alliées aux Fâñ. Nous en avons déjà énuméré une partie au commencement de cette étude. Les Bulu ou Bésex qui vivent au milieu des Fâñ, presque absorbés par eux, ont mêmes rites et mêmes croyances. Mêmes rites et mêmes croyances également chez les Dzèm et les Dzandzama à l'Est, les Bakélé et les Batéké au Sud, chez les populations de race mpongwée, chez les Galoa, Inenga, Benga, Banoko, Balengui et Batoko, qui vivent près de l'Atlantique.

§ 2. Le totémisme dans les autres tribus bantoues.

Lorsque les ethnographes ont voulu assigner au peuple fâñ sa place dans les nations africaines, la plupart se sont vus fort embarrassés. En effet, on se trouvait avoir affaire à un peuple migrateur, nullement autochtone, inconnu il y a trente ans dans les pays qu'il occupe actuellement.

Par ses mœurs, ses coutumes, ses habitudes, sa façon de construire et de cultiver, il se rapprochait fort des Asandeh et des Nyamnyam du centre africain, signalés par Schweinfurth. Par sa langue, au contraire, qui constitue au fond la plus forte marque

distinctive d'un peuple, il se rapportait plutôt à toutes les populations de race bantoue, avec lesquelles sa grammaire avait des règles communes; mais d'un autre côté, l'influence d'autres vocables appartenant aux races du nord s'y fait certainement sentir. Nous avons montré jadis, dans un autre ouvrage[1], que l'on pouvait encore actuellement retrouver dans la langue fâñ de nombreuses, racines qui paraissent dérivées de l'ancien égyptien. Il semble donc que deux sources bien différentes constituent cette langue. La pauvreté de sa syntaxe, la richesse de son vocabulaire[2] et l'extrême facilité de composer de nouveaux vocables l'assimilent, à ce point de vue, à l'anglais moderne, en tant que rôle joué par la langue en regard des autres dialectes.

La position du Fâñ l'a fait tantôt ranger parmi les populations bantoues, tantôt complètement à part dans un ilôt isolé, tantôt enfin dans le rameau semi-nilotique. Il ne serait donc nullement étonnant que, placé ainsi à cheval au milieu de plusieurs races, il ait emprunté son culte totémique à l'Egypte ancienne, ou à un autre peuple influencé par les idées égyptiennes, à l'exclusion des autres races bantoues. Ce serait là chez lui un accident isolé, dû à des circonstances exceptionnelles.

Mais tel n'est pas le cas. Bien que jusqu'ici les faits totémiques aient été rarement signalés chez les races d'origine bantoue, on les retrouve néanmoins chez toutes, tantôt à un état rudimentaire, tantôt à un état beaucoup plus développé d'avancement rituel. Et encore, lorsqu'on croit les trouver dans cet état rudimentaire, il faut beaucoup se défier d'un jugement hâtif, qui, dans bien des cas du moins, si non presque toujours, serait dû, non pas aux faits eux mêmes ou à l'existence plus ou moins développée du totémisme, mais beaucoup plutôt à l'observateur lui-même, peu ou mal renseigné, trompé par les indigènes, ou ne connaissant pas suffisamment la langue.

Il faut bien reconnaître aussi que parmi ceux qui ont le plus vécu parmi ces tribus et qui en parlent le mieux la langue, les missionnaires, pour les raisons données plus haut à propos des Fâñ,

[1] Les Fangs, d'où ils viennent et où ils vont. Missions Catholiques 1898.

[2] Le vocabulaire fâñ contient plus de 18000 mots, ensemble énorme pour une langue où les termes de sciences, d'art, de religion manquent presque absolument.

n'ont pas toujours signalé ces faits, les ont rangés sous d'autres dénominations ou bien encore n'en ont pas reconnu l'importance. Comparons, par exemple, le *Biéri* fâñ et le *Bwiti* fiot. On en verra l'identité.

Le fétiche national du Fâñ est le *Biéri,* nom qui désigne d'ailleurs tout un ensemble de rites, de sacrifices, d'objets et une société secrète. C'est en somme, pour le résumer rapidement, le «culte des ancêtres», bien qu'il s'y mêle encore beaucoup d'autres choses. Mais c'est aussi le culte du totem, et à côté des crânes ancestraux, on retrouvera, dans chaque clan et dans chaque famille, soit le crâne, soit un fragment de crâne, soit une griffe ou autre partie du corps de l'animal totémique ou de l'objet matérialisé du totem autre que l'animal, végétal etc. Pour mieux expliquer ce phénomène, examinons rapidement le *Biéri* dans un clan ayant le totem serpent, ou, ce qui est beaucoup plus fréquent, dans la grande société secrète ayant pour totem «général» le serpent; car il ne faut pas oublier qu'à côté de ce totem «général», il y a des totems «particuliers».

Or, cette société du *Biéri*[1] ou du *Biéti* se retrouve, à peu près exactement la même, chez les Ishogo, les Ivili, les Ivéa, les Eshira,les Akélé, les Apindji, les Ashango et les Ndjavi, tribus de la Ngounyé et du Haut-Ogowé[2], nullement apparentées aux Fâñ.

Plus loin, le *Biéri* ou *Biéti* est connu des peuples du rameau Ivili et Fiote sous le nom de *Bwiti*; elle comprend tout un ensemble de faits, de rites, de cultes, dont les uns sont totémiques, les autres non, mais qui cependant se rattachent de façon générale au «culte des ancêtres», si proche du culte de l'ancêtre totémique auquel il se mêle intimement. Pour montrer, en passant, combien parfois il est difficile de reconnaître ces phénomènes totémiques, citons en passant une page curieuse sur le *Bwiti* ou du moins un de ses aspects[3].

[1] Notons qu'en Fâñ, *r* est interchangeable avec *t*: ainsi *m(e)rara*, coffre, à la côte, *m(é)rata* plus haut, *alèr* ou *alèt*, dur, *ngèr* ou *ngèt* sucré etc.

[2] Mr. l'abbé André, aujourd'hui missionnaire sur le Ht Ogowé, a promis pour l'Anthropos une série de monographies de ces tribus assez différentes comme mœurs et langage, dont il parle couramment la langue. Sa qualité de prêtre indigène nous est garante de la valeur de son travail.

[3] Au pays des Ishogos, par Mr. l'abbé André, Messager du St Esprit, Lierre, Janvier 1910.

1er Septembre. — Hier soir, je n'ai pas pu faire le catéchisme à Pingo. Un homme y était mort trois jours auparavant et il y avait grand Bouiti, en l'honneur du défunt. Heureusement, le village est grand et la danse a eu lieu tout à fait à l'extrémité opposée. De cette sorte le tamtam ne nous a pas trop incommodés, les enfants et moi, et nous avons pu dormir tout à notre aise.

«Les cérémonies des funérailles chez les Ishogos sont très curieuses à voir.

Dès qu'un Ishogo a rendu le dernier soupir, tandis que les hommes tirent des coups de fusil, les femmes entonnent des chants lugubres, poussent les hauts cris, pleurent à chaudes larmes, se roulent à terre, le corps à demi-nu, les cheveux en désordre, simulant le chagrin le plus profond. Après cette première explosion de douleur, le corps du défunt est transporté par les hommes dans la *mbandja*, où il est rayé de larges bandes rouges et noires et tacheté d'une multitude de petits points blancs. Cette toilette terminée, on construit derrière la *mbandja* une petite cabane de feuilles de bananier, où le mort, assis sur un tabouret, un bras posé sur le genou et l'autre retenu en l'air par une ficelle, est exposé à la vue du public, à travers une ouverture pratiquée dans la cloison.

«Le jour, cette petite fenêtre est cachée par un pagne ou une natte. Mais la nuit, au moment de la danse, le voile est levé et alors chacun peut contempler à son gré l'horrible cadavre tuméfié, dont les exhalaisons méphitiques remplissent la *mbandja*. Car les Ishogos conservent souvent leurs morts, deux, trois et même quatre jours Quand l'odeur devient par trop insupportable, on brûle dans la *mbandja* de grandes brassées de *noundouwèlé* ou thé sauvage, pour en chasser les émanations fétides.

Si le défunt n'est ni un chef ni un vieillard, le cadavre tenant une feuille de palmier à la main, est exposé dans la cour sur un piédestal faisant face à la *mbandja*, où il reçoit également les honneurs de la soirée. Les danseurs passent et repassent devant le mort, se baissent, se relèvent, font la pirouette, courent de ça de là avec des flambeaux allumés, le tout accompagné de gestes et de contorsions impossibles. Plus on dansera, plus l'entrée du défunt dans le séjour des mânes sera glorieuse et triomphante. De temps à autre, un danseur s'approche du défunt en brandissant sa torche. L'air déplacé par ce geste fait remuer la feuille de palmier que tient le mort. Aussitôt un même cri retentit dans la foule des assistants: «Voyez, voyez comme il est heureux des honneurs qu'on lui rend! voyez comme il exprime son contentement!» Et le tamtam résonne avec plus de force, les chants redoublent d'intensité, la danse est reprise avec plus d'ardeur et d'entrain que jamais . . .

Dans certaines circonstances, pour donner aux profanes une plus haute idée du Bouiti, on simule une *marche du mort*. Un des initiés soulève le cadavre sur son dos, se couvre de la tête aux pieds de feuilles de palmier tressées, de manière à ne laisser voir que le visage du défunt, en se ménageant à lui-même une ouverture pour voir sans être vu. Et ainsi habillés, porteur et porté se promènent dans la cour du village au milieu des chants, des battements de mains et des *bravos* poussés par les femmes criant au prodige.

D'autres fois, on fait *parler le mort*. Pendant la danse, un initié va se dissimuler dans la bananeraie ou à l'entrée du village . . . Tout d'un coup, les torches s'éteignent comme par enchantement. La nuit la plus épaisse règne

dans la *mbandja* et au dehors. Personne ne cause, personne ne bouge . . . Pendant ce temps un des danseurs entonne une mélopée aussi étrange que lugubre, moitié chant, moitié prière . . . qu'il termine en criant à haute voix le nom du défunt: Makita! Makita! Makita!!! Oh! oh! oh! répond le compère blotti dans les herbes à une bonne distance de la *mbandja*. — Plus de doute, le mort a parlé! il est satisfait et ne manquera pas de veiller sur le village.

Cet exemple nous montre un aspect du *Biéri*: mais un second va le faire sous une autre face qui se rapproche beaucoup plus de ce que nous avons dit du *Biéri* fâñ.

Toutes les tribus du Congo français, au moins celles de la partie nommée Gabonie, sont totémistes. Descendons plus au sud: là, habite la grande tribu fiote, dont les divers clans s'étendent fort loin dans l'intérieur, envahissant le Congo portugais au sud, et se ramifiant également au nord sous le nom de *Ba-vili*.

Le *Biéri* fâñ est le même que le *Bwiti* fiot. Un article d'un missionnaire de ce pays, le R. P. Le Scao, un des trop rares missionnaires ayant étudié consciencieusement les fétiches, va nous parler du *Bwiti*, à un point de vue particulier, il est vrai, et dans une Etude destinée plutôt à une Revue religieuse: d'où certains termes et comparaisons [1].

Bouiti.

Le Grand Fétiche du pays s'appelle Bouiti; il préside à la prospérité dans le village.

Sa case est la plus belle de toutes. Elle occupe la place d'honneur, au fond du village, au bout de la cour. Les autres cases s'alignent respectueusement de chaque côté de la cour, en ligne droite. Quand on arrive dans un village, l'entrée sombre de la case de Bouiti frappe tout d'abord. Elle n'a en effet aucune fenêtre: une lumière faible y pénètre par le devant, le toit n'est pas à plus d'un mètre d'élevation au-dessus du sol. Au fond, il y a une issue cachée, par où, en cas de danger, on peut se sauver et sauver le fétiche. Au toit, sont suspendues en guise de guirlandes, des branches d'un arbre appelé « Mouamba-Tsangou ». Le fétiche est dans une niche plus ou moins ornée, d'ordinaire grossièrement sculptée, au fond de la case. Entre cette niche et l'unique poteau qui soutient la toiture sur le devant, il y a un feu alimenté par trois belles bûches de bois. Ce feu ne doit jamais s'éteindre. C'est comme la lampe du sanctuaire. Un peu de tous les côtés, il y a des peaux de serpents ou des figures de serpents, tracées ou peintes sur des écorces.

[1] Au pays de Sette Cama, La religion des habitants. Les fétiches: le Bouiti: par le R. P. Le Scao 1908—1909 Messager du St Esprit.

A côté de la case, un sentier plus large et plus propre que d'ordinaire, mène au Nzimba. Gare au profane qui s'y engage! Si c'est un Blanc, les initiés n'oseront pas le toucher, mais si c'est un Noir, il risque de ne pas revenir. C'est là, au Nzimba, que les sectateurs de Bouiti tiennent leurs réunions secrètes. L'endroit, bien nettoyé, est au milieu de la forêt: de tous côtés courent des lianes en forme de reptiles ornées par ci par là de peaux de serpents. Sur les côtés et surtout à l'entrée, il y a des bâtons durs taillés en pointe, plantés en terre, un peu penchés. Si vous n'y prenez garde, ils vous blesseront, et la blessure sera facilement mortelle à cause du poison dont on les a frottés [1].

La statue du Bouiti consiste en un bâton grossièrement taillé en figure humaine. A la place des yeux et du nez, on met des éclats de verre. Ce bâton s'enfonce dans un sac d'ordures de toutes sortes recouvert d'herbes. A la place du ventre est encastré un morceau de verre, ou plutôt de miroir. Au-dessous, une peau de chat-tigre.

A côté, par terre, quelques clochettes, puis une corne de bœuf, pour appeler les initiés. Mais ôtez ces herbes, ouvrez le sac, et vous trouvez ce qui est vraiment le Fétiche, c'est-à-dire une tête de mort remplie de poudres diverses, d'herbes, de poisons [2], et une tête de serpent [3].

La danse joue un grand rôle dans ce culte étrange, danse sauvage, qui ne ressemble en rien à ce que nous connaissons, et dont les femmes sont exclues. Le Ganga [4] préside, et sous sa direction les hommes se livrent à une sarabande endiablée. La figure barbouillée de rouge, ils chantent au son du tam-tam des paroles mystérieuses sur un rythme lent d'abord, puis accéléré. Un feu est allumé au milieu de la case et on brûle de l'encens. Le Ganga, les reins ceints d'une peau de tigre, lance des regards sinistres au fétiche et autour de lui; il saute comme une hyène, et tous à son exemple, pendant des heures, vont s'adonner avec frénésie à des sauts désordonnés.

---

[1] [On retrouve le même culte, beaucoup plus au Nord, chez les Fâñ du Haut Congo. Le poison, dont les morceaux de bois sont imprégnés, est d'ordinaire extrait d'un strophantus, par écrasement des racines et ébullition du produit. Pour le rendre plus fort, on y ajoute de l'acide formique, obtenu en écrasant des fourmis, et des ptomaïnes, extraites de cadavres en putréfaction. Ce poison, lorsqu'il est frais, tue en quelques minutes. On le conserve ordinairement six mois. Ce poison est analogue, comme composition et comme effets, au curare des Indiens de l'Amazonie. Les Noirs en connaissent le contre-poison, mais la maladie ou les plaies causées par piqûre sont, à cause du poison animal, très longues et parfois impossibles à guérir. Le sang se corrompt et les chairs se décomposent progressivement.]

[2] [Chez les Fâñ, on trouve de plus une fiole remplie d'un liquide noir et nauséabond. C'est le *nsou* ou sanie de cadavre. On le fait boire ou on l'inocule aux coupables présumés dans certaines circonstances.]

[3] [La tête de mort représente le culte ancestral ou mânique, et la tête de serpent le culte totémique.]

[4] Le *ganga* est le «féticheur». Ce mot *ganga* se retrouve avec des formes identiques dans toutes les populations bantoues. Cf. Mgr. Le Roy, Religion des Primitifs, p. 275—288.

«La nuit se passera ainsi. Pendant ce temps, le Noir ne se connaît pas Le plus doux prend un air féroce: les vieillards se sentent rajeunis et recouvrent l'agilité de leurs vingt ans.

Sur l'initiation, voici les détails que j'ai pu recueillir . . . Un homme est-il décidé à entrer dans le Bouiti? Le Ganga fixe une date, puis, pendant trois jours, il fait mâcher au postulant des racines provenant d'un arbuste appelé Diboha [1] et lui fait boire à doses répétées une décoction de ces mêmes racines. Le postulant ne tarde pas à s'assoupir et à tomber dans un état de léthargie et d'absorption complète; il est ivre-mort. On lui passe alors une liane autour du cou. Après trois jours seulement, il revient un peu à lui, à moins qu'il ne revienne jamais. Tel cet enfant de 14 ans, qu'on devait, cette année même, initier à Koja. Il avait bu le Diboha, et perdu connaissance; mais quand on voulut le ramener à lui, ce n'était plus qu'un cadavre! Celui qui a supporté plus vaillamment l'épreuve du Diboha, est alors invité par le Ganga à regarder dans le miroir dont il a été parlé, miroir encastré dans le ventre du fétiche. A ce moment, il doit y voir certaines choses et les détailler au Ganga. S'il dit bien, il est reçu dans le Bouiti [2]; s'il ne dit pas ce qu'il faut, c'est que le fétiche n'a pas voulu se montrer à lui, l'a refusé. Tout est à recommencer. Que doit-il voir? C'est là le secret du Ganga et des initiés. Il est impossible de démêler ce secret parmi les récits incohérents qui sont faits. Les convertis eux-mêmes sont pleins de réticences et quand on les met sur ce sujet, ils sont saisis de terreur. On raconte que l'initié voit dans le fétiche tantôt un bouc, tantôt un éléphant, tantôt . . .!!! Qu'y a-t-il de vrai? Je n'ai pu, même des convertis, obtenir aucune révélation. Tous ont peur de parler. S'ils révélaient quelque chose, *c'est la mort certaine pour eux*!

Les Noirs se plaisent à raconter divers prodiges qu'ils attribuent au Bouiti. Pour vous convaincre, ils vous conduiront à quelque Dindimba . Le Dindimba est une liane qui relie par le sommet deux grands arbres à cette hauteur où les branches paraissent incapables de soutenir le poids d'un homme. Qui, sinon Bouiti, eût pu attacher cette liane si haut? Quand le Likoundou veut passer par là pour aller manger l'âme de quelqu'un, cette liane l'arrête . . .

D'autres affirment avoir vu des initiés de Bouiti demeurer suspendus à un mètre de terre, pendant plus de dix minutes.

On m'a cité des faits plus étranges encore [3] . . .

«Ni mes confrères ni moi n'avons été témoins de tels faits, mais tous comprendront que nous ne sommes jamais admis à ces cérémonies. Faut-il les admettre? Beaucoup le croient.

[1] *Strychnos Icaja*, des Strychnées. C'est un poison dangereux à haute dose. A dose faible, ses effets sont analogues à ceux du chanvre indien.

[2] [Les *Bouiti* désigne non seulement le fétiche de ce nom, mais encore l'association de ceux qui en connaissent les mystères. Les noms de fétiches désignent ainsi d'ordinaire le fétiche, l'association et le féticheur.]

[3] [Mgr. Le Roy cite également quelques faits analogues. Cf. Religion des Primitifs, p. 340—351.]

Le Mboïo.

Le Mboïo [1] est un autre fétiche. Le sanctuaire où il réside consiste en deux petites moitiés de case se regardant l'une l'autre, et dressées au milieu de la cour du village. A l'un des côtés de la case est suspendu le fétiche. C'est une boîte ronde en écorce d'arbre et renfermant un crâne humain, et des matières rouges malpropres. Dans le couvercle de la boîte on a pratiqué un petit trou, par où le Mboïo est censé manger les poules! Dans l'autre case, il y a un paquet de lanières de peaux de bêtes enfilées dans un manche sculpté sous forme de figure humaine. C'est le «Ngendo», que les hommes de Mboïo agitent tour à tour pendant la danse.

Non loin du village, dans la forêt, il y a aussi un endroit pour les réunions secrètes des partisans du Mboïo. C'est le «Boukoso», qui est au Mboïo ce que le Nzimba est au Bouiti. Le rite paraît être celui-ci. On frotte les yeux du postulant avec la sève d'un arbre appelé mounzanzi. Les yeux se ferment; pour les rouvrir, on emploie du piment mêlé à des bananes pourries. Puis, on va en pompe au Boukoso où l'on transporte le fétiche. On ouvre la boîte et l'initié regarde ce qu'il y a dedans. Là-dessus, on mange une poule, on frotte l'ouverture qui est dans le couvercle avec du sang de cette poule, et on revient au village. Tout le monde voit le sang sur la boîte et s'écrie: «Oui, oui, Mboïo est vraiment grand, car il mange des poules!»

Et c'est tout. Gare à l'initié qui révèlerait à quelqu'un les choses de Mboïo! . . . Il pourrait lui arriver ce qui est advenu autrefois à une femme du nom de Boumba. Cette femme, moins crédule que les autres, refusa de donner une poule à Mboïo en disant que Mboïo n'était rien. Le soir même, on la chercha en vain. Mboïo l'avait enlevée, dit-on; la vérité c'est que les fidèles de Mboïo l'avaient tuée!

«Depuis ce temps, on ne jure que par «Mouna Boumba». Le Noir qui prête serment le fait en ces termes: «Ce que je dis est vrai, aussi vrai que Boumba a été enlevée par Mboïo».

Cet exposé du *Bwiti* nous montre bien, une fois que l'on est au courant de la question et des phénomènes qui y rentrent, des faits purement totémiques, tels que figures ou emblèmes totémiques du serpent, auquel, ne l'oublions pas, est «consacrée» la société du *Bwiti* toute entière. En parlant du «fétiche» nous aurons d'ailleurs occasion de revenir sur ces faits.

Si, du pays fiot, nous descendons plus bas encore, presque au sud de l'Afrique, nous y retrouverons également le totémisme.

«In Southern Africa, it [totemism] exists among the Bechuanas (who, however, are not pure Bantu); not in the form of carving and setting up

[1] [Pour le Mboïo, cf. ce qu'en dit Dennett, At the back of the black man's mind, p. 93. On verra les faits extraordinaires que l'auteur semble également parfaitement admettre.]

poles in their villages, but in the respect which different clans give to certain animals, e. g., one clan being known as «buffalo-men», another as «lion-men», a third as «crocodile-men», and so forth. To each clan its totem animal is sacred, and they will not eat of its flesh. In some parts, this sanctity is regarded as so great that actual prayer and sacrifice are made to it. But in most of the Bantu tribes this totem idea does not exist as a worship. Indeed, the animal (or part of an animal) is not sacred to an entire clan, but only to individuals, for whom it is chosen on some special occasion; and its use is prohibited only to that individual. Only in the sense that it may be not used for common purposes, is it «sacred», or «holy» to him [1].

Pénétrons maintenant dans la grande forêt, tout à fait dans l'intérieur, au pays des Banda, des Asandeh, etc. ce qui nous rejette vers les hauts plateaux du Soudan et du Darfour. Nous y retrouverons le même totémisme. L'*orote* banda ressemble à l'*orunda* mpongwé, frère de l'*éki* fãn, des *ilohi* du Sud, des *élègili* des Baduma.

Et si nous nous transportons aux rives du Tanganyika chez les Baganda, les mots auront changé, mais non les faits; suivons plutôt l'interrogatoire d'une femme chrétienne martyrisée dans l'Ouganda; il nous est rapporté par Mgr. Streicher, des Pères Blancs, Vicaire apostolique du Nyanza septentrional:

«Quel est ton père? demande le bourreau à l'héroïne.

— Mon père est mort.

— Quels sont tes frères?

— Tu les as tués!

— Quelle est ta famille?

— Je n'en ai pas.

— Alors quel est ton *mouziro*? [c'est-à-dire, nous apprend l'évêque en employant précisément le mot, ton animal totem, dont l'emblême est distinctif de la tribu].

— Je n'en sais rien!

— Il est impossible que tu ignores cela!

— Je suis une esclave.»

Le juge n'insiste plus, les esclaves n'ont pas de *mouziro*.

Dans une tribu voisine, chez les Wafipa, nous retrouverons mêmes croyances. «Each family, écrit le R. P. Duchène [2], is

[1] Nassau, Fetichism in West Africa, p. 210.

[2] Domestic Life of Tanganyika, Catholic Missions, May 1910.

designated by the name of a certain animal or plant. This is the family *mwiko,* and the representation of the objet designates the family or tribe. No member of the tribe is permitted to eat of the plant or of the flesh of the animal that constitutes his ancestral *mwiko.* To him, this animal or plant is sacred»[1].

Beaucoup de tribus de race bantoue admettent donc l'existence et le culte du totem. Un ouvrage récent, et des plus étudiés, du R. P. Colle, sur les sociétés secrètes du H[t] Congo[2], et auquel nous renvoyons nos lecteurs, en donne des preuves surabondantes. Il est facile, entre autres constatations, d'y voir que toute société secrète, sans exception, y a son animal totem dont elle porte généralement le nom.

Nous avons donc ainsi constaté l'existence du totémisme non seulement dans la tribu fâñ, mais encore dans les populations de race bantoue.

§ 3. Le totémisme chez les peuples du Soudan occidental.

Nous voudrions montrer encore l'existence du totémisme, non pas chez tous les peuples africains, ce qui nous entraînerait hors des cadres de notre étude, mais chez les peuples du rameau guinéen; les Fâñ ont conservé avec eux certaines affinités, soit qu'ils les aient côtoyés dans leurs anciennes migrations, soit qu'à une époque fort reculée, ils soient sortis ensemble des plateaux de la H[te] Egypte, et se soient séparés vers les rives du Tchad; les uns sont descendus franchement au sud, les autres ont continué vers l'ouest[3]. Donc

[1] D'après une note de Mgr. Le Roy, il y aurait confusion à propos de ces mots: mouziro, mwiko qui désignent, non pas le totem lui-même, mais la chose défendue, l'*éki* fâñ. — A la côte orientale, on emploie *Ndugu* pour désigner le totem, c'est-à-dire l'ami, le frère, parent; de même chez les Mpongwé de la côte occidentale, est resté le mot *Ndégo* dans le même sens et *Angom* chez les Fâñ.

[2] Les Sociétés Secrètes de l'Urua, Bulletin des Pères Blancs d'Anvers, 1908.

[3] Voir ce que dit Avelot à ce sujet, Recherches sur les migrations en Gabonie. Paris 1905.

le totémisme et le totem ne se sont pas restreints à la race bantoue: on les retrouve dans l'Afrique entière.

Ainsi, en Guinée, dans la race soso, la famille, dit Arcin [1], a conservé en le modifiant le culte totémique . . . Le totem, ancêtre mythologique du clan, lui sert d'emblème et lui donne son nom. C'est un animal ou un objet. Le totémisme a perdu avec la désagrégation du clan, une partie de sa signification [2]. L'être animé ou inanimé adoré de cette société primitive a cessé parfois d'être considéré comme l'ancêtre. On s'est contenté de l'associer à la légende fabuleuse du premier patriarche de la phratrie qui a succédé au clan. Néanmoins, l'expression «c'est mon père», en parlant de certains animaux, s'emploie encore couramment.

Le mot employé par les Sosos pour désigner le totem est *ntènè*. Au dire d'Arcin, ce mot indique une idée de parenté éloignée et signifierait «sœur aînée du père», c'est-à-dire du patriarche primitif. Nous retrouvons le même mot avec quelques variantes ou ses équivalents dans les langues africaines de cette région. Ainsi

[1] Mr. Arcin, auquel nous empruntons une longue citation, a consacré à la Guinée française un livre de haute valeur et qui mérite d'être connu et étudié. Mr. Arcin connaît à fond son sujet, et après lui, il y a bien peu de choses à dire. Pourquoi faut-il que, par un travers commun à trop d'écrivains, il se mêle de parler de la religion catholique et de ses dogmes d'une façon qui montre une ignorance profonde. Cueillons au hasard ces perles.

«Les Pères de l'Eglise ont tous admis la corporalité de l'âme, p. 396.

L'adoration des bœufs a légué à la religion chrétienne ses chérubins, p. 401.

St Dominique donne leur pouvoir aux charmeurs de serpents, p. 406.

Le mot «Dieu» dans les langues sémitiques suppose au début le principe mâle et femelle.

Les chrétiens, bien que monothéistes, ont cependant leur mystère de la Ste Trinité et leur croyance à la Vierge. (Ils admettent donc quatre dieux!)

Nous ne savons si Mr. Arcin est ou a été catholique: si oui, un enfant de douze ans lui en remontrerait sur le simple petit catéchisme. C'est regrettable, répétons-le, pour un ouvrage qui a de la valeur.

[2] «La Guinée française» par Arcin, Paris (Challamel) a été publiée en 1908, à une époque où notre travail était déjà terminé; nous n'en avons eu connaissance que tout récemment et sommes d'autant plus heureux de nous rencontrer en nombre de points avec l'auteur sur le fait du totémisme, que son Etude corrobore nombre de nos observations et de nos affirmations. La religion de la Côte de Guinée avait fait déjà l'objet d'études approfondies, de la part du P. Baudin (Missions Catholiques) entre autres; or, le totémisme y était complètement passé sous silence.

tenné en malinké, *tana* en bamana, *namo* en baga, *woda* en fula, *kosé* en soninké etc. — Sous l'influence de l'islamisme, ces dogmes ou croyances commencent à disparaître [1].

Retenons de cet exposé deux conséquences assez curieuses. La première, c'est que pour les peuples guinéens, le totem ou *ntèné* est non pas l'ancêtre ou le parent fait de même substance que le père du clan, mais simplement l'animal éponyme de l'ancêtre du clan, l'un homme, l'autre animal, unis entre eux par un lien à la fois mystique et physique lorsqu'il y a eu, par exemple, échange de sang, mais non descendance directe, comme l'ont dit Loret et plusieurs auteurs. Arcin et Binger, qui ont eu l'avantage de parler d'après enquête faite sur place, partagent donc notre avis.

---

[1] Cf. Colonel Binger, Du Niger au Golfe de Guinée T. II: «Ils conviennent à Kong que ceux qui ont imaginé les Tenné, étaient des gens bien simples, voir même des malins, disent-ils, car on ne trouve jamais comme tenné, le bœuf, le mouton, ou autre animal comestible, à moins qu'il ne soit d'une rareté telle qu'il soit introuvable [nous verrons plus tard que cette assertion est erronée], comme un bœuf absolument noir, n'ayant pas un poil blanc! Quelle douce privation, en effet, de se passer de la fantaisie de manger ou de toucher

Un merle métallique.

Un vautour Urubus.

Un petit sénégalais (oiseau).

Un boa.

Un trigonocéphale.

Un lion.

Une sorte de légume sauvage qui ne rentre jamais dans l'alimentation courante.

Du lait de fauve!

Une sorte de mouche.

Les Dioulas l'ont si bien compris qu'ils ont laissé tomber les tenné dans l'oubli. —

Cette liste a du moins l'avantage de nous montrer les *ntèné* en usage au Golfe de Guinée (*ntèné* qui ressemblent fort aux *ntèn* fâñ). Nous ne regretterons qu'une chose: l'oubli que les Dioulas font de leurs *ntèné* pour passer à l'islamisme. Progrès, dit plus loin le Colonel Binger, qui considère l'islamisme comme un progrès nécessaire — et il n'est malheureusement pas le seul — progrès même supérieur au catholicisme, l'un relevant le niveau moral du Noir parce que à sa portée, l'autre pouvant le relever, mais de fait ne le faisant pas, parce que hors de sa portée. On nous permettra, à nous qui nous nous sommes voués au relèvement moral et social du Noir et considérons que seul, le Christianisme peut y arriver, de ne pas être du même avis.

Le mot *ntèné* nous paraît également digne d'attention. Sans en apporter d'ailleurs de preuves, Arcin croit pouvoir lui donner la signification de «sœur aînée de l'ancêtre». Soit, mais n'est-ce pas un sens dérivé? Nous aurons l'occasion de le redire en parlant du totem emblème, marque ethnique: les Fâñ désignent ce totem par un mot presque équivalent à *ntèné*, c'est le mot *ntèn*, qui désignera tout à la fois et le totem emblème qui est un signe ethnique et mieux d'après son sens propre, toute espèce d'écrit, de marque dessinée ou peinte. La «marque incisée», taillée, gravée, le tatouage par exemple, aura un tout autre mot pour la désigner.

Donc, en somme, si *ntèné* désigne «la sœur aînée de l'ancêtre», le *ntèn* fâñ, lui aussi, désigne: «la marque, le symbole représentatif, l'emblème ethnique, la figuration de l'ancêtre éponyme», et ces deux sens nous paraissent bien rapprochés.

Quelle en est la racine? Peut-être pourrait-on la chercher au pays d'où le totémisme fâñ aussi bien que le totémisme guinéen peuvent avoir trouvé leur source, et en égyptien, nous trouvons précisément: *tèn* couper, diviser, séparer, marquer. Le Fâñ[1] a conservé le même mot *tèn* avec une signification équivalente, marquer, séparer par des traits, diviser, d'où actuellement nous avons fait *tèn*, écrire, *ntèn* écrit, car pour le Fâñ, l'écriture, qu'il ignore ou plutôt qu'il a oubliée (ce n'est pas le moment de le démontrer), est un dessin et tout *ntèn*, toute écriture, est bien pour lui un simple dessin. Coïncidence fortuite, diront quelques-uns peut-être. Signalons donc dans le même ordre d'idées:

En égyptien	En fâñ
sèn, couper,	. . . .
d'où *sèbe* circoncire	*sèle*, circoncire, *nsèla*[2] circoncis,
sèfe couteau	*fa*, *mfe*, *mfor*, sabre, couteau (avec un préfixe *m*).

[1] Non seulement les Fâñ, mais les Bantous, d'une façon générale, ont conservé la racine *téna* couper, inciser etc.

[2] Ailleurs *ékèle*, et son dérivé *nkèla*. Tous les dérivés fâñ qui expriment une action de couper, de partager, tels que *ekix* couper, *eka* partager, *eko* faire une portion, *aka* morceau, *ekĕñ*, raser, *ebêx* inciser, se retrouvent également en égyptien sous la même forme.

Et beaucoup de coïncidences pareilles pourraient être de nature à rapprocher le fâñ de l'égyptien, à une époque fort éloignée; elles indiqueraient aussi, avec toutes les réserves voulues, que le totémisme fâñ n'est point un fait isolé à la tribu, mais qu'il s'étend à toutes les tribus bantoues, les dépasse pour se retrouver avec les mêmes caractères chez les peuples guinéens, et se rattache par des mots identiques et des coutumes pareilles, à l'antique totémisme de la Terre de Ur, par conséquent aux âges primitifs du monde[1].

[1] Au Loango (et la même constatation est vraie du pays fâñ) sur les bâtons, les habits des demeures ainsi que sur des colliers ou des ceintures rituels, il y a des tribus qui figurent des signes où l'on peut reconnaître une véritable écriture hiéroglyphique. Cf. R. E. Dennett, *op. cit.* p. 71.

CHAPITRE IV.

LE TOTEM FÂÑ.

§ 1. Définition et formes diverses.

Nous avons affirmé l'existence du totémisme chez les Fañ. Nous allons maintenant donner l'exposé des faits qui nous permettront de la justifier.

La question de l'existence même du totem fañ se pose tout d'abord: s'il existe, s'il a un nom: quel est ce nom, quelle est sa signification? Or, nous nous trouvons en face d'une première difficulté: la notion de totem embrasse tout un ensemble de phénomènes. En effet, nous avons vu précédemment, au Chapitre IIIe de cette Etude, les diverses définitions du totem.

Parmi celles que nous avons données, retenons, avec les réserves déjà faites, la définition de LORET [1] en la complétant par celle de DÉCHELETTE [2]; elle nous permettra d'étudier successivement les diverses parties du totémisme intégral chez nos Fañ.

---

[1] L'Egypte au temps du Totémisme. Paris 1906, p. 17.

[2] Manuel d'Archéologie préhistorique. Paris 1896, au mot totémisme.

Le totem est donc, dit Mr. LORET, avant tout:

1° un attribut ethnique, l'enseigne d'un clan,

2° le nom matérialisé du clan,

et de là, par un pas que tous les groupements totémiques ont franchi,

3° l'ancêtre ou le parent (fait de la même substance qu'eux-mêmes).

Nous mettons entre parenthèse cette dernière partie qui nous parait fausse pour les clans bantous.

Le totem, ajoute DÉCHELETTE, c'est l'être ancestral et tutélaire dont il faut se réserver les faveurs. Cet animal devient par la suite l'objet d'un culte constant, et parmi les superstitions antiques des peuples civilisés, un grand nombre, plus ou moins déformées au cours des âges, ont leur racine profonde dans ce culte totémique.

Le totem embrasse donc un ensemble de phénomènes distincts les uns des autres et que ces différents auteurs ne séparent peut-être pas assez. Afin de mettre plus de clarté dans un sujet fort difficile, nous essaierons d'étudier, en deux parties distinctes:

I° Le totem réel,
II° Le totem symbole.

Le totem réel comprendra	**1° Le totem en lui-même, être réel et tutélaire,** **2° Le totem concrétisé, matérialisé sous une forme tangible.**
Le totem symbole comprendra	**1° Le totem, attribut ethnique, enseigne du clan, ou matérialisé sous une forme figurative,** **2° Le totem, nom matérialisé du clan.**

Après avoir étudié le totem réel et avant d'étudier le totem symbole, nous devrons, dans un chapitre à part, nous préoccuper du nom du totem réel, d'où ressortiront d'importantes conclusions, puis du culte, du ministre, des lois etc.

Ces divers chapitres nous paraissent absolument nécessaires et répondent à autant d'idées distinctes qui doivent être étudiées successivement sous peine d'inextricables confusions. Prenons en effet le § 1, le totem en lui-même, être réel et tutélaire. Quel est cet être tutélaire? Cet «animal» devient par la suite, nous dit DÉCHELETTE, l'objet d'un culte constant. Tout d'abord, notons que souvent il ne s'agit pas d'un animal; comme le note l'abbé BROS [1],

---

[1] Religion des peuples non civilisés, p. 219.

tout être vivant ou inanimé a pu être regardé comme totem par les sauvages. De plus, cet être tutélaire est, non pas un être unique, mais une collectivité: ainsi, par exemple, pour le clan Amvom, le totem est **le** boa, pris d'une façon collective, et non pas **un** boa, divinité quelconque, représentée sous cette forme ou par cet attribut, et ayant eu une existence antérieure; pour ce clan, le boa est un animal sacré, non pas parce qu'il est consacré à la divinité comme on l'a dit parfois, mais parce que dans ses veines coule le même sang que celui de l'animal allié au père de la race. On voit immédiatement comme toutes ces notions se mêlent et s'embrouillent, combien il devient difficile de s'y reconnaître.

D'où les divisions précédentes.

§ 2. Le totem réel. Le totem en lui-même, être réel et tutélaire.

a) Le nom générique.

Le totem en lui-même est tout d'abord un être réel et tutélaire.

De là, deux choses à examiner: c'est un être, réel, ayant son objectivité propre et ne vivant pas seulement, aux yeux du sauvage, d'une vie symbolique ou figurée, simple fruit de son imagination, et purement imaginatif. C'est un être réel.

De plus, il est tutélaire: il faut se concilier ses faveurs; donc cette condition nécessite tout un culte totémique, afin d'obtenir ses bienfaits et d'écarter ou d'éviter sa haine et sa désapprobation. Et du culte, nécessairement, ressortira le sacrifice, seule façon pour le Noir, de «prier», de conjurer, d'obtenir et d'apaiser.

La première question qui se pose est celle-ci: les Fañ admettent-ils de fait un totem, être réel et tutélaire?

Or, ils l'admettent si bien qu'ils lui donnent un nom et lui rendent un culte, avec ses lois, ses droits, ses rites et ses ministres.

En tant qu'être réel et tutélaire, et surtout parce que tutélaire, le totem peut se désigner, et dans la conversation courante se désigne souvent de fait sous un vocable général: ce vocable s'applique

non seulement à lui, mais encore à tout ce qui répond à l'idée générale de protection.

Ce vocable est *étotore,* c'est-à-dire le Protecteur, le gardien fort, le défenseur ferme. Nous devons noter toutefois que ce nom particularise parfois le nom matérialisé du clan.

Il est assez difficile de donner étymologiquement la signification de ce mot, surtout par rapport à la finale *ore* que nous retrouvons dans un certain nombre de noms de divinités, telle *Omore*[1], la personnalité *ore.* D'après le réduplicatif *etoto,* du verbe *eto,* se tenir là, ferme, il semblerait signifier la personne qui se tient ferme, le protecteur. Toutefois, nous n'insisterons pas davantage.

L'étymologie du mot *Omore* demeure jusqu'ici inconnue. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'*Omore* est une des plus anciennes divinités ou fétiches des Fâñ. Bien que rechercher des étymologies plus ou moins douteuses, soit souvent une cause de profondes erreurs, peut-être n'est-il pas sans intérêt de rapprocher ce mot *Omore* de la déesse chaldéenne *Um-uruk*[2], en grec *Omoroca,* déesse de la Mort et du Chaos. De même que l'*Omore* des Fâñ, *Um-uruk* est représentée dans les sculptures chaldéennes avec divers animaux devant elle, chèvre, lion, aigle etc. Il est au moins curieux de retrouver pareille similitude, peut-être complètement fortuite, dans le nom et les attributs des deux divinités.

Mais l'on ne saurait se contenter de ce mot générique. Il s'applique, en effet, non pas seulement au totem, mais encore, en embrassant l'universalité de son nom, à toute espèce de protecteur, quelque soit le degré d'influence de ce dernier. Il nous est ainsi arrivé nous-même, par exemple, de jouer ce rôle d'*étotore.*

Sur une rivière du bassin de la Mondah, la rivière Libi, nous arrivâmes, un jour, au temps où un village venait de se tout nouvellement

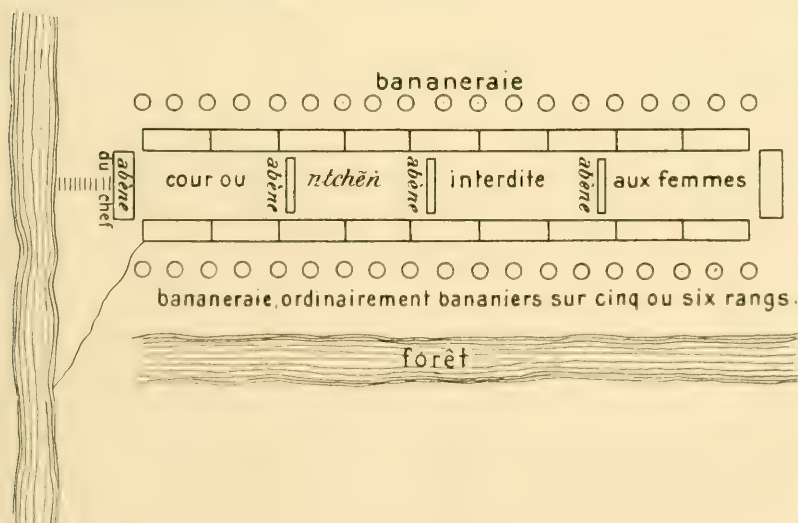
[1] *Omore* est un esprit féminin considéré comme étant la femme du *Ngil.* Dans les réceptions d'initiés dans la société secrète qui porte ce même nom de *Ngil,* les récipiendaires doivent accomplir devant la statue d'*Omore* un certain nombre d'actes se rapportant à la génération sur lesquels nous n'avons pas à insister ici. La statue d'*Omore* représente une femme nue ayant à ses pieds un serpent: elle est, dans le temple du *Ngil,* à la droite de son mari. Les initiés du *Ngil* sont considérés comme ses enfants.

[2] Fr. Lenormant, Essai de Commentaire de Bérose, p. 88.

construire. Les chefs des différentes *abèñe*[1] s'étaient réunis dans l'*abèñe* du chef principal et délibéraient sur une affaire toujours très-importante pour un chef Noir: le nom que devait recevoir le nouveau village. Bien que l'avis du chef principal doive toujours être définitivement prépondérant, les convenances le forcent à écouter avec attention les noms qui sont proposés, et les raisons que chacun apporte en vue de son opinion. La discussion fut vive et animée, chacun parlant à tour de rôle et proposant son appellation. Mais, à la fin, le chef se leva et après avoir résumé, suivant l'usage, les noms qui lui avaient été successivement proposés, il se tourna vers nous et nous invita à nommer le village.

«Ce sera, dit-il à ses hommes, le meilleur moyen de nous entendre et en même temps d'assurer à nos cases un puissant

[1] Nom que porte la maison commune où les guerriers se réunissent pour manger, causer et dormir pendant la journée. Un grand village comprend ordinairement plusieurs *abèñe*, dont chacune est le centre d'une petite agglomération qui pourrait répondre à ce que nous désignons par quartier. Chaque groupe de familles dont les chefs sont frères ou cousins germains, a son *abèñe*, et dans l'*abèñe*, chaque guerrier a droit à l'*éto* ou siège. Les *abèñe* de groupe sont placées à l'intérieur du village, et perpendiculairement à la ligne des cases: souvent, elles coupent complètement le village, ne laissant entre les deux rangées de maisons qu'un étroit passage, et constituant autant de quartiers distincts: l'*abèñe* du chef principal occupe l'extrémité la plus importante à défendre. La constitution normale du village fâñ est celle-ci:



étotore, car chacun sait que les esprits «blancs» l'importent de beaucoup sur les esprits «noirs» et qu'en particulier celui des *minissé* (missionnaires) est très-bon. J'ai dit.» Tous applaudirent du reste à cet avis, et le nom que nous proposâmes, après quelques instants de réflexion, fut adopté par l'assemblée. Rarement nous vîmes pareille unanimité. Le village porte toujours le même nom, et le chef n'a pas manqué chaque année de venir à la Mission apporter un petit cadeau, sûr d'ailleurs d'en recevoir un plus fort. Il recourt également à son *étotore* dans toutes ses difficultés d'ordre matériel et spirituel.

Mais toutefois, il ne faudrait nullement conclure de là, et de la similitude du nom, que nous sommes devenus le totem du village: nous verrons tout à l'heure que cette conception est toute autre. Etre le protecteur, même spirituel du chef, pas plus que devenir son frère de sang [1], ne font qu'on en devient le totem, comme quelques-uns l'ont pensé, à tort, semble-t-il.

b) Les différents noms du totem d'après les différentes formes de totémisme.

Si le totémisme était un fait unique et général, un seul nom aurait pu le désigner. Mais tous les auteurs, et avec raison, ont reconnu plusieurs formes de totémisme, d'où nécessairement autant de noms distincts.

Nous venons d'écarter, comme trop général, ce premier nom d'*étotore*.

[1] En disant «devenir son frère de sang», nous entendons le devenir de façon sérieuse et légale. Cette cérémonie n'a rien de commun avec celle qu'ont décrite maints voyageurs et sur laquelle nous aurons à revenir au cours de cette étude. Il arrive fréquemment que certains voyageurs ou commerçants contractent une alliance de sang avec les chefs des pays qu'ils traversent, et retracent ensuite la cérémonie de façon plus ou moins burlesque dans leurs récits. Ils peuvent de plus ajouter que si, à leurs yeux, la cérémonie a été burlesque et le chef noir naïf, la réciproque est exactement vraie. Le chef noir, beaucoup plus malin que ne le suppose le Blanc, consent facilement à cet échange de sang et au besoin le provoque, car pour lui c'est le moyen d'avoir un cadeau. Quant à se croire lié, c'est toute autre chose! Il est très rare que les missionnaires, qui pourtant savent mieux que personne à quoi s'en tenir, fassent ainsi l'échange de sang, mais quand ils le font, c'est sérieux!

Frazer, et à sa suite l'abbé Bros, qui le résume[1], admet seulement trois divisions de totem: le totem de clan, le totem de sexe, le totem individuel.

Pour les Fâñ et les Bantous, il est impossible d'admettre cette division sous une telle forme. Sans doute, on peut reconnaître en premier lieu le totem de clan, du moins quant à son essence. Toutefois, il semble bien préférable d'admettre le totem de «collectivité organisée». Nous disons «organisée» parce qu'une simple collectivité, un groupement quelconque ne saurait avoir son totem unique. Ainsi, par exemple, à Libreville, au Congo, des Fâñ de toutes tribus sont venus s'établir, surtout comme ouvriers, et un bon nombre y ont fondé une famille, conservant en partie leurs anciennes traditions et leurs rites: dans les villages ainsi formés, on trouve des familles appartenant à de nombreuses tribus différentes, parfois même ennemies. Sous l'égide du gouvernement, et surtout le bâton attentif du «policeman» noir, qui connaît ses hommes et les tient à l'œil, ces familles vivent dans une paix relative et constituent vraiment un seul village, mais nullement un groupement organisé, au sens ordinaire du mot. C'est pourquoi, au lieu du nom de totem de clan, nous préférons celui de totem de collectivité organisée, qui a l'avantage de renfermer à la fois la famille, le groupe familial ou clan, la tribu, la nation.

De plus, dans ce même totem de collectivité organisée se rangent tout naturellement les totems de sociétés religieuses, et les totems de sociétés secrètes, qui sont complètement différents du totem de clan.

Pour la plupart des Bantous, pour les Fâñ en particulier, le totem de sexe ne saurait non plus être admis.

En effet, de façon générale, la femme est toujours considérée comme être inférieur, dépendant: jeune fille: elle est en puissance du père; jeune femme: en puissance du mari; veuve: en puissance du fils aîné ou de l'héritier du mari. Mais l'idée de totem impliquant la liberté individuelle, il ne saurait y en avoir pour elle, pas plus que pour l'esclave. Le totem de sexe ne saurait donc être admis.

Nous avons dit «de façon générale». En effet, les femmes ont formé un peu partout des sociétés secrètes d'où les hommes

[1] *Op. cit.* p. 220.

sont absolument exclus, sociétés par lesquelles elles s'efforcent de conserver leurs droits et surtout d'en acquérir de nouveaux. Dans ces sociétés, elles ont copié les sociétés secrètes masculines, et admis, comme celles-ci, des totems individuels, et des totems de société.

Donc, pour résumer clairement ce premier paragraphe de l'entité réelle d'un totem tutélaire, nous pouvons établir les propositions et le tableau suivant:

I⁰ Le totem, en tant qu'être réel et tutélaire, et parce que tutélaire, prend le nom d'*étotore,* c'est-à-dire d'être protecteur.

II⁰ Ce nom générique étant insuffisant, chaque totem spécifique prend un nom particulier.

III⁰ Frazer et un certain nombre d'auteurs admettent seulement trois formes de totémisme, ou trois classes de totems. Cette classification étant inadmissible pour la tribu fâñ, et croyons-nous, pour beaucoup de tribus bantoues, nous proposons le tableau suivant qui permet d'embrasser toutes les classes, et tous les cas:

Totem générique: *Etotore.*

I⁰ Totem individuel,
  admet dans certaines tribus
    1⁰ Totem masculin,
    2⁰ Totem féminin.

II⁰ Totem de collectivité sociale organisée.
    1⁰ Totem national,
    2⁰ Totem tribal,
    3⁰ Totem de clan, } qui se confondent souvent en pratique.
    4⁰ Totem de phratrie, }
    5⁰ Totem familial.

III⁰ Totem de collectivité religieuse organisée.
    1⁰ Totem d'association ou de confrérie, n'admet pas de totem féminin.
    2⁰ Totem de société secrète, admet
        1⁰ les totems pour hommes,
        2⁰ les totems pour femmes.

Le totem de collectivité religieuse admet pour chaque individu:
    1⁰ Le totem individuel,
    2⁰ Le totem de grade,
    3⁰ Le totem de société.

Comme on le voit par le tableau précédent, nous distinguons entre le totem d'association religieuse ou confrérie, et le totem de société secrète. C'est qu'en effet la première est « légale », consacrée et publique, en ce sens au moins que tout en procédant par sélection d'adeptes, elle agit cependant au grand jour et sous la direction du féticheur; la société secrète, au contraire, est sous la direction du sorcier, ressort, non du culte religieux, mais du culte magique, et lutte dans l'ombre contre la véritable organisation de la tribu. C'est un Etat dans l'Etat.

De plus, la collectivité religieuse, dont la formation est calquée en quelque sorte sur le totem social, admet pour chacun de ses membres un totem individuel, pour chacun de ses grades un totem de grade, pour l'ensemble de la société un totem général de société.

§ 3. Le totem matérialisé sous une forme tangible et effective.

Suivant la personnalité, ou, en d'autres cas, la collectivité à laquelle on a affaire, le nom donné à ce qui représente pour nous l'idée de totem, est différent. Et ainsi le nom change suivant que nous nous trouvons en présence de la nation, prise dans son ensemble, ou mieux de la race, de la tribu, du village, du clan, de la famille ou de l'individu, ou encore en présence d'autres collectivités, telles que les sociétés secrètes et les confréries. De plus, il est encore nécessaire de distinguer entre totem réel et totem matérialisé. D'où il est facile, soit dit en passant, de voir combien les erreurs sont faciles ou même inévitables pour tous ceux qui étudient ces questions sans parfaitement connaître la langue de la tribu, et *a fortiori* pour ceux qui écrivent d'après les rapports des voyageurs, même bien intentionnés.

Nous avons donc tout d'abord à nous préoccuper du nom du totem, en distinguant soigneusement entre les différents totems qui se présentent, totem de tribu, totem de clan, totem de famille, totem individuel, totem de société secrète, tous différents

a) quant à l'individu ou à la collectivité à laquelle ils s'appliquent.

b) quant à leur rôle, leurs attributions, leurs ministres et leur culte, bien que l'ensemble constitue le totem proprement dit, objet ou être tutélaire.

Donc, et cette observation est des plus importantes à retenir, tout totem quelqu'il soit, totem de race ou de tribu, de clan ou de famille, d'individu ou de société est: ***étotore***, c'est-à-dire protecteur.

Et ce mot *étotore* est non seulement un terme générique, mais encore ce que l'on pourrait appeler un qualificatif, car on peut dire également de tout *biâñ* ou fétiche qu'il est *étotore,* en ce sens qu'il est protecteur. Mais comme cette protection est en général concrétisée, le terme *étotore* s'appliquera de préférence à l'objet «matérialisé» du totem, tout en n'excluant pas de façon absolue les autres sortes de totems.

Une deuxième observation est également aussi importante que nécessaire. Tout totem, quelqu'il soit, est à la fois être tutélaire avec son existence propre; et de plus il est matérialisé dans un objet; cet objet non seulement le représente aux yeux du possesseur, mais encore doit avoir appartenu en quelque sorte à l'être tutélaire lui-même, être une fraction réelle de cet être. Cette matérialisation ne doit pas être confondue avec le totem symbole ou attribut ethnique, qui est tout différent. Tout totem se présentera donc sous ces trois formes nettement séparées; si on ne les distingue pas soigneusement, naîtront les inévitables confusions que l'on remarque souvent.

Le totem est tout d'abord, disons-nous, un être tutélaire. En examinant plus loin la nature de cet être, on comprendra l'erreur de certains auteurs, admettant des objets ou êtres inanimés comme totem. Nous croyons que le totem réel et tutélaire est toujours un être animé; dans les cas, assez rares, où le totem semble au premier abord un être inanimé, par ex. un phénomène naturel, le tonnerre, l'éclair, c'est en réalité une «matérialisation» d'esprit. Cet esprit est alors le véritable totem de la tribu. Mais dans la plupart des cas, lorsqu'on parle d'objets matériels comme totem, ces objets sont, en réalité, non pas le totem réel de la tribu ou de la famille, mais la matérialisation de ce totem.

Tout totem se présente donc sous trois formes distinctes. Un exemple fera mieux sentir l'importance et la nécessité de cette distinction. Prenons une tribu dont le totem est la panthère: les Ebinze sont dans ce cas. Par un artifice de langage dont nous aurons à expliquer la signification exacte, les Ebinze admettent donc la panthère comme ancêtre, non pas réel, mais allié: ce sera le totem tribal, ou *mvamayôṅ*.

A proprement parler, le *mvamayôṅ* est la panthère ancêtre, contemporaine du père de la tribu ou *esayôṅ,* et ayant contracté avec ce dernier une alliance à la fois effective et mystique par un échange de sang créant un lien naturel et religieux. Tous les descendants de cette panthère ancestrale — mais, notons-le bien, les seuls descendants, et non pas toutes les panthères, quelqu'elles soient - sont, par le fait même de leur descendance, considérés comme protecteurs de la tribu qui porte leur nom. En fait, le culte du *mvamayôṅ* s'adressera donc bien à une collectivité, mais en réalité, ce culte ne s'adressera à cette collectivité qu'en vertu de la descendance du *mvamayôṅ* primitif, du même sang qui a coulé dans ses veines et qui coule encore dans ses descendants. Ce sang a été uni par l'échange avec l'ancêtre de la tribu, et l'échange se renouvelle encore de temps en temps pour fortifier l'alliance.

Nous reviendrons plus tard sur cette distinction nécessaire entre descendants de l'ancêtre éponyme et non-descendants: dire par exemple que les Ebinze, fils de la panthère, reconnaissent toute panthère comme ancêtre ou allié, n'est donc pas juste. Ils ne reconnaissent que certaines panthères: mais lesquelles? nous verrons également plus loin à qui il revient de les distinguer. Cette confusion a souvent été faite.

Le totem se présente donc sous ce premier aspect d'être réel et tutélaire: c'est le *mvamayôṅ*.

Mais ce *mvamayôṅ,* afin de pouvoir être l'objet d'un culte, se matérialise sous deux formes très différentes et distinctes l'une de l'autre: il se matérialise effectivement et symboliquement.

Tout d'abord, il se matérialise effectivement: c'est-à-dire que pour faciliter le culte, il sera représenté par un fragment quelconque

ayant appartenu — un os par exemple, si c'est un animal — au *mvamayôń* lui-même, et comme ce *mvamayôń* peut être, et est souvent de fait, fort éloigné dans la suite des âges, de temps à autre, dans des fêtes solennelles, et par des rites particuliers, on renouvelle l'alliance avec un descendant «authentique» du *mvamayôń* primitif, et toujours en supposant que ce soit un animal (le cas est d'ailleurs le même pour tout autre être), un fragment de ce *mvamayôń* renouvelé constituera la nouvelle matérialisation de l'ancêtre.

Cette matérialisation effective, cette réduction pour ainsi dire de l'ancêtre, prend, lorsqu'il s'agit de la tribu, le nom d'*akaméyôń,* nom qui comprend d'ailleurs non seulement l'objet matériel du *mvamayôń,* mais encore tout un ensemble d'objets étroitement reliés à celui-ci, ou destinés à accomplir les rites connexes.

Lorsqu'il s'agit d'un totem autre que le totem tribal, ce totem, être réel, conserve ce même nom de *mvame* (nous en verrons la signification), et on ajoute, en général (sauf pour les sociétés secrètes et les confréries) au nom *mvame* le nom de la fraction ou de la collectivité auquel il s'adresse: ainsi nous aurons le *mvame* de famille, de clan, de village etc.

Ce totem, autre que le totem tribal, se matérialise de la même façon, mais au lieu de prendre le nom d'*akaméyôń,* réservé au seul totem tribal, il reçoit le nom générique de ***biâń***; ce terme, dans son acception la plus générale, signifie «remède» et s'applique à la plupart des «fétiches» ou plutôt des fétiches également matérialisés ou concrétisés. Toutes ces «matérialisations» ou ce que l'on pourrait appeler «figurations réelles» sont bien en effet des «remèdes»: le Noir leur attribue une puissance telle et les invoque en vue d'un effet à produire, par conséquent, d'une façon large, d'un remède.

Enfin, le totem, être réel, se matérialise symboliquement, soit par un signe particulier et conventionnel, marque ethnique représentant plus ou moins le totem réel, soit par un tatouage, soit par un simple symbole, soit enfin par le nom de la tribu. Ce sera d'ailleurs l'objet d'un autre chapitre.

§ 4. Résumé de ce chapitre.

Une observation très importante ne doit pas être perdue de vue: c'est que, dans la grande majorité des cas, et à moins d'avoir besoin d'une désignation précise et expressse, le Fâñ désignera toujours son totem par le nom matérialisé *(akamayôñ* ou *mvame)*.

De plus, il faut ajouter que ce totem matérialisé renferme, outre le fragment de totem réel qui en forme toujours la partie principale, un certain nombre d'autres objets, fétiches ou autres, destinés à en augmenter la force et la puissance. Tout Noir, comme on l'a constaté bien des fois, se fie avant tout au nombre. Plus il aura de «gris-gris», plus sa confiance augmentera! Au secours du totem ancestral ou familial, le Fâñ appellera donc d'autres esprits, leur fera les sacrifices nécessaires, et dans un sachet d'étoffe, conservera soigneusement le souvenir et la trace de ce sacrifice: ce sachet d'étoffe ira ensuite voisiner le totem matérialisé qui, à ses yeux, ne saurait en recevoir qu'un accroissement de puissance.

D'après tout ce que nous venons de dire, il est facile de voir combien se rangeront désormais sous un ordre parfaitement logique, et d'ailleurs nécessaire, les diverses fonctions du totem. Et ainsi se trouveront justifiées les propositions que nous donnions plus haut, d'après les définitions de Loret et de Déchelette.

Le totem est bien:

1° un attribut ethnique,

2° le nom matérialisé du clan,

3° l'ancêtre ou le parent,

4° l'être tutélaire dont il faut se réserver les faveurs.

Mais au lieu de constituer quatre propositions distinctes et indépendantes entre elles, nous venons de voir comment elles naissent, au contraire, les unes des autres et sont liées par une étroite connexité.

Le tableau qui suit fera à la fois mieux ressortir et mieux comprendre les distinctions qui viennent d'être établies.

TOTEM: nom générique: *étotore;* nom spécifique suivant chaque totem.

Totem être tutélaire réel.	Totem être tutélaire matérialisé.	Totem symbolisé.
Totem national *mvamayôṅ* (n'existe plus qu'à l'état de vestiges).	En fait, la nation n'existant pas comme corps constitué, mais chaque tribu ayant sa vie propre et indépendante, le totem national n'a aucune matérialisation.	*ndèm ayôṅ.*
Totem tribal *mvamayôṅ.*	*akameyôṅ.*	*edzü.*
Totem de clan *mvamayum* ou *mvamayôṅ* suivant l'importance du clan.	*akameyôṅ.*	
Totem de village *mvamedzal* (ordinairement le même que le totem de tribu).		
Totem de groupe ou phratrie *mvamayum.*	*biâṅ ngit* ou *emanandum.*	
Totem de famille *mvamendzâṅ* ou souvent *mu-mvame.*	*biâṅ ayâṅ.*	
Totem individuel *mvamésa* ou plus souvent *étotore.*	*biâṅ bôme* ou *biâṅ meluÿe.*	
Totem d'association *mvame* (de confrérie religieuse).	*biâṅ.*	
Totem de société secrète *mvamakwa.*	*shole* (littér.: celui qui est caché).	

De ce qui précède, ressort également pourquoi il nous semble difficile d'adopter le sentiment de certains auteurs qui rangent tous les objets totems sous un même titre, sans aucune distinction. Par exemple, dans sa «Religion des peuples non civilisés» Mr. Bros écrit[1]:

«Les objets totems sont fort divers: toutefois les plus fréquents sont des animaux ou des plantes. Ainsi, chez les Iroquois, c'est la tortue, l'ours, le loup . . . etc. En certaines contrées, les divers membres d'un animal eux-mêmes sont totems. Ainsi, l'oreille au Bengale, les yeux de poisson à Samoa etc.»

Il nous semble bien y avoir plutôt là, soit une défense totémique: chez les Fàñ, le cœur de l'animal tué est le morceau réservé au chasseur avec la jambe droite, tandisque la gauche appartient au chef, et la cervelle, les poumons et parties molles aux vieillards etc.), ou bien encore la partie totémique représentant le tout.

«Outre les animaux et les plantes, d'autres objets peuvent être considérés comme totems. En divers endroits d'Australie, le tonnerre, la pluie, une étoile, le vent chaud, le soleil, le miel, l'averse, l'éclair sont des totems. En Amérique, la glace, le tonnerre, la terre, l'eau, le vent, le soleil, la neige, la mer, le sable et la pluie ont le même privilège. En Afrique, on trouve le soleil et la pluie comme totems, dans l'Inde, une constellation et l'écume de la rivière, à Samoa, l'arc-en-ciel et l'étoile filante.

Ces totems se retrouvent également, sinon tous, du moins une bonne partie, en pays fàñ, mais alors on ne peut en aucune manière, et nous le verrons plus loin, les ranger sous le même titre que les autres totems. En effet, le clan du tigre, par exemple, se considérera bien comme relié par une double parenté, mystique et réelle, au tigre animal, mais jamais il ne viendra à l'esprit d'un Noir du clan de la pluie de se considérer comme lié par une parenté quelconque, mystique ou réelle, à la pluie qui tombe. Ces totems ne sont en réalité que la matérialisation du totem réel que l'on ne saurait atteindre autrement, des matériali-

[1] Religion des peuples non civilisés. Chap. VIII: Totémisme, p. 218—219.

sations» d'un esprit supérieur qui est alors le véritable protecteur et allié du clan, tel par exemple l'esprit des eaux, de la pluie, du tonnerre etc.

«Il existe même des totems couleurs; le rouge est totem chez les Omahas . . . On trouve des totems plus singuliers encore, le filet par exemple, en Bengali, la tente chez les Kaws etc. . . .»

Là encore, nous estimons qu'il y a confusion entre le totem lui-même et les «couleurs» ou les «objets» qui lui sont consacrés, mais qui ne sont en aucune façon le totem lui-même. Ainsi, à la côte de Guinée, chaque dieu a sa couleur qui est exclusivement réservée, à lui et à ses prêtres, sans qu'on puisse voir là un totem. De même, au Congo, le «bleu» est la couleur réservée au vêtement de deuil, le «blanc» aux funérailles, ce sont des couleurs «réservées», mais non des totems [1].

«De l'énumération de tous ces objets, il ressort que tout être vivant ou inanimé a pu être regardé comme totem par les Sauvages.»

Pour nous, au contraire, nous croyons que pour les Fâñ, et aussi pour tous les Bantous, cette conclusion, prise d'une façon aussi générale, ne saurait être admise, et en regard, nous formulerions volontiers les propositions suivantes, qui d'ailleurs résumeront tout ce chapitre:

I° Le totem est toujours un être vivant et tutélaire.

II° Cet être tutélaire se matérialise en un objet afin de pouvoir manifester sa protection.

III° Cet être tutélaire est ordinairement un animal, plus rarement une plante, plus rarement encore un minéral, auquel d'ailleurs est attribué une vie particulière.

IV° Lorsque le totem est un esprit, il se matérialise ou se concrétise soit dans un phénomène naturel, p. e. le tonnerre, soit dans une manifestation quelconque qui le symbolisera.

V° Le phénomène naturel, par ex. le tonnerre, la foudre, l'arc-en-ciel, se matérialiseront à leur tour, soit par un objet ayant un rapport immédiat avec eux-mêmes, par ex. le mica pour le

[1] Cf. Mgr. Le Roy, *op. cit.* p. 303.

tonnerre, certaines «pierres du ciel» pour la foudre et l'éclair, soit par un objet déterminé par le féticheur, vg. certaines pierres tachées de façon déterminée.

Comme on le voit, la confusion entre les différents totems, et l'attribution de cette qualité à toute espèce d'objet, animé ou inanimé, a été surtout déterminée faute de distinguer

1° entre totem réel, et sa matérialisation,

2° entre la matérialisation de l'être vivant et celle de l'esprit qui est pour ainsi dire double.

Nous espérons avoir contribué à mettre un peu de clarté dans cet aperçu général.

CHAPITRE V.

LE NOM DU TOTEM FÂṄ.

§ 1. **Difficulté de trouver le nom qui désigne le totem:** a) à cause de l'ignorance de la langue, b) de l'ignorance de l'interprète, c) de la mauvaise volonté du Fâṅ lui-même ou de son ignorance.

§ 2. **Spécification du totem.**

a) Le nom générique. Tableaux divers de spécification.

b) Le nom propre. Divers cas où on l'emploie 1° dans la vie courante, 2° dans les chants et légendes, 3° dans les appels, 4° dans les cérémonies rituelles. Exemples à l'appui.

§ 1. Difficulté de trouver le nom du totem

a) Par ignorance de la langue.

Nous avons vu, d'après le tableau des différents totems, au chapitre précédent, que le nom fâṅ du totem change suivant que l'on a en vue tel ou tel totem, général ou individuel, de clan ou de société.

En donnant le nom de chacun dans le tableau de la page 72, nous avons, par le fait même, admis la question comme résolue. Mais afin de prouver notre postulat, et aussi de vérifier la vérité de nos assertions, interrogeons maintenant l'indigène lui-même, et faisons notre enquête au milieu des villages fâṅ. Adressons-nous à un indigène, de préférence à un chef de tribu, car, d'une façon générale, ce sont les chefs qui possèdent le mieux les traditions de la race aussi bien que les traditions de leur famille, et de plus, ils seront, moins que leurs hommes, soumis à une sorte de crainte révérentielle, et redouteront moins la colère des féticheurs.

Si nous suivons, comme nous en avons été le témoin authentique non seulement pour les interrogations de cette nature, mais pour bien des enquêtes faites auprès des indigènes, si nous suivons, dis-je, la méthode dont on use parfois en pareil cas:

«Quel est, pourrions-nous d'abord demander au chef fañ, le nom sous lequel tu désignes ton totem?»

A la question ainsi posée, brutalement pour ainsi dire, ou, si l'on préfère, sous sa plus simple expression, il est évident que le Fañ ne répondrait que par la négative, car il ne comprendrait en aucune façon ce que l'on veut lui demander. Pour obtenir de lui une réponse à une telle question, il faut non seulement lui en traduire le sens, mais procéder par de longues explications, par des synonymes, par des allégories, en employant les mots, les images et les idées à la portée de son fruste interlocuteur.

Ainsi font les missionnaires, qui veulent réellement faire quelque chose de sérieux; pour ma part, j'ai souvent admiré avec quelle patience, avec quelle ténacité, avec quel soin ingénieux de ne blesser en rien leurs auditeurs, des hommes tels que le regretté P. Lejeune, un de ceux qui ont le mieux connu les Fañ, ou encore le Dr. Nassau, causaient des heures entières dans les *abèñe* noires pour arriver à démêler la vérité et par là même à produire des livres tels que ceux qu'ils ont écrit.

b) Ignorance de l'interprète.

Mais lorsque ces interrogations sont faites par d'autres Européens, bien que quelques-uns, trop rares, aient déjà une teinte légère de la langue [1], elles le sont au moyen d'interprètes, généralement fort ignorants.

L'interprète, recevant à traduire le mot «totem», ne comprend pas ce que veut dire cette expression; il ne cherchera donc pas à l'expliquer, mais très simplement, il transposera le mot d'une

[1] Signalons à ce propos, et ce n'est guère à l'honneur de la France, que les cours de langues coloniales africaines y sont des plus rares.

A l'Ecole Coloniale, on professe, il est vrai, le malgache, et une mairie de Paris a ouvert un cours de malinké: c'est tout. Aucune langue de notre immense possession congolaise n'est professée, tandisque, chez les peuples voisins, on trouve, soit à Bruxelles, soit à Berlin, des cours de langues congolaises.

langue dans l'autre sans le changer. Et l'interrogateur inscrira gravement la réponse du Noir, évidemment négative. Conclusion: ils n'ont pas de totem. Que l'on ne s'étonne pas de nous voir revenir sur ce point: par deux fois, j'ai vu des hommes, cependant sérieux, user de cette méthode, et écrire ensuite une relation soi-disant véridique!

Par un procédé analogue, on obtiendrait certes de curieuses réponses d'un Européen. Au Fâñ ainsi interrogé:

Nza a ne «totem» wüia?	Quel est totem tien?
Mà wux!	Je ne comprends pas.
Wâ yèm dia totem, wâ wuxe?	Tu ne connais pas totem, tu ne comprends pas?
Mà yèm mur éto! Zi a ne?	Je ne connais pas cet homme-là! Quel est-il?
A ne mur a baÿelc we.	C'est l'homme qui te garde.
Mé ne ñamur, mé séra né mur a baÿele ma.	Je suis un homme fait, je n'ai pas d'homme qui me garde (i. e. je ne suis pas en tutelle comme un enfant).

Conclusion: ce brave Fâñ n'a pas de totem! puisqu'il n'a aucun homme qui le garde!

Mais avec la même vérité et la même sûreté d'information, un prêtre pourrait demander à un petit chrétien, en l'interrogeant par exemple sur son ange gardien ou son saint protecteur.

«Dis-moi, mon petit ami, as-tu un *mvame*? — Je ne comprends pas. — Un *mvame*, c'est-à-dire quelqu'un qui te garde. — Oh! dans ce cas, monsieur, j'ai mon père, ou mon tuteur, ou une famille.»

La conclusions serait exactement la même. Ni ange gardien, ni saint protecteur.

c) Ignorance ou mauvaise volonté du Fâñ lui-même.

Interrogeons donc notre Fâñ en y adjoignant les explications absolument nécessaires pour qu'il comprenne.

«Quel nom porte le totem?» ou plutôt sous quelle périphrase pouvons-nous lui donner une idée approximative et générale du sujet sur lequel nous voulons des explications? Quelque claires que soient ces explications, la question est des plus épineuses et difficiles à résoudre, et cela pour trois raisons principales. En première ligne, et d'une façon générale, le Fâñ, de même que la plupart des

Noirs, n'aime pas à généraliser les choses individuelles, à moins qu'elles ne puissent se présenter, et elles se présentent parfois de fait, en masses confuses et pour ainsi dire indéterminées, telles que plantes, oiseaux, poissons, insectes etc. Il aura alors pour les désigner un nom collectif; pour les autres cas, presque toujours, chaque chose aura son nom qui la distinguera nettement, et exclura, pour le Fàñ, la nécessité et souvent même l'idée d'une dénomination générale. Ce fait, ou, si l'on préfère, cette tournure d'esprit, trouvera surtout son application dans les phénomènes ressortant du domaine de la religion, du culte ou de l'intellectualité pure. Ainsi, pour préciser, les «idoles» en général, au sens du moins que nous attachons à ce mot, n'auront point pour les désigner un mot collectif, mais chaque idole aura son nom particulier. Le Fàñ passera difficilement de l'idée particulière à l'idée collective. Ainsi, encore, dans sa conception de la création mondiale, *Nzame*, l'Etre créateur est unique et a seul agi. Donc *Nzame* est un, et n'étant pas multiple, le vocable qui le désigne ne saurait avoir de pluriel. Aussi, le Noir interrogé sur la formation du pluriel de ce nom, ne sait que répondre, et si on lui demande: «Faut-il dire *Bénzame,* ou *Ménzame,* quel est le préfixe à employer pour désigner «les» dieux?» il répond invariablement: «Mais il n'y a pas plusieurs Dieu!»

C'est qu'en effet, outre la difficulté de généraliser l'idée simple, le Noir éprouve encore une difficulté plus grande à la simple abstraction; cette forme si familière à notre esprit: «En supposant que», reste pour son esprit presque absolument fermée. Nous l'avons constaté maintes et maintes fois dans nos écoles. Comment supposer une chose qui n'existe pas! Le Noir est avant tout l'homme du fait, précis, actuel surtout, et non pas l'homme des abstractions, des possibilités. Si donc nous interrogeons le Noir sur le nom générique du totem, il sera tout d'abord difficile de s'entendre.

Puis, vient une deuxième raison: la grande diversité des appellations. Ce nom générique dont nous avons déjà parlé, *étotore,* le protecteur, s'applique à lui, mais aussi, en de nombreux cas, également à des idées assez différentes, ou du moins à d'autres sujets; nous trouvons à côté de ce premier vocable, d'autres noms

qui en certaines circonstances peuvent également lui convenir. Suivant «l'usage» auquel le Noir le destine en ce moment là, il pourra même lui donner un nom avec lequel il a été de fait souvent confondu: le mot *biâñ,* qui s'applique indifféremment à toute espèce de remède, de prescription médicale, de fétiche protecteur. Tout acte, toute prescription, toute chose même qui surpasse l'intellect du Fâñ, dont il ne peut saisir le sens, est pour lui *biâñ.* Par exemple, l'acte religieux accompli par l'Européen, le livre de prières du missionnaire, sa croix, les médailles qu'il distribue, en somme tout acte, ou tout objet auquel le Fâñ rattache une idée religieuse. Pour lui, elle tend toujours et ne peut tendre qu'à une seule chose, éloigner une influence bonne ou mauvaise, dégager et appliquer une vertu, bonne pour l'un, néfaste pour l'autre. Et dans ce sens, son totem qui a précisément ce but, est bien *biâñ* pour lui; nous avons vu précédemment qu'il désignait ainsi l'objet «matérialisé» du totem. Mais ce mot, bien qu'il s'applique au totem, ne le détermine que par rapport aux effets produits; ce n'est pas son nom, pas plus qu'en français le mot «remède» n'est le mot propre de chaque substance curative.

Si nous avons insisté sur ce point, c'est qu'en réalité on se contente trop souvent de ces vagues appellations qui s'appliquent à des choses fort diverses et parfois opposées, d'où d'étranges confusions d'idées. Ainsi, pour en citer encore un exemple, outre son nom général, chaque totem a de plus son nom propre; ce nom varie lui-même suivant qu'on l'emploie dans les chants et légendes des aïeux, ou bien dans les cérémonies cultuelles, au cours des invocations. De là, il est nécessaire de connaître profondément la langue, et non seulement la langue actuelle, mais encore la langue archaïque[1], presque toujours employée dans les chants; on y trouve nombre de mots et d'expressions

[1] Bien que, d'une façon générale, la langue des Fâñ se soit conservée avec une pureté remarquable, on retrouve cependant, dans les chants, les légendes, et surtout les proverbes, les restes de la langue archaïque, qui, à une époque fort éloignée de la nôtre, a été parlée par la race entière. En effet, un certain nombre de ces proverbes sont communs, avec les mêmes mots et les mêmes expressions dans les différents dialectes qui composent aujourd'hui la langue. Les mots de la langue archaïque tendraient, croyons-nous, à la rapprocher du batéké plus que de toute autre langue.

aujourd'hui tombés en désuétude; de plus, il faut savoir la langue hiératique[1], où un certain nombre de mots sont détournés de leur sens obvie afin d'échapper à la compréhension des non-initiés. Lorsqu'on ne réunit pas ces trois conditions, connaissance approfondie de la langue, connaissance de la langue archaïque, connaissance de la langue hiératique, il est facile d'ignorer nombre de faits cultuels, et par là quelquefois d'arriver à nier même leur existence, par un malentendu regrettable.

Enfin, la question reste complexe pour une troisième raison. Le Fâñ n'aime pas à parler de sa religion, de ses rites, de son culte. Si vous êtes «initié», vos questions sont oiseuses. Si vous ne l'êtes pas, à quoi bon? — Il se défiera; ce sera son premier mouvement, et presque toujours le seul. Comme Blanc, vous appartenez, tout au moins d'une façon générale pour tous ceux qui ont été en rapport déjà avec l'Européen, à une race qu'il supporte mal. Au reste, il n'a pas eu à s'en louer à bien des égards, et en particulier pour tout ce qui concerne sa religion et ses rites. Là où l'Européen n'a pas encore pénétré, sa réputation l'a cependant précédé, et le Noir admet parfaitement qu'il appartient, même au simple point de vue des idées, à un monde supérieur. Dès lors, pourquoi vouloir faire des questions que vous «devez» parfaitement connaître? La première pensée qui viendra à l'esprit du Fâñ sera qu'on veut lui tendre un piège; aussi, se contentera-t-il souvent de répondre dans les mêmes termes à la question que vous lui aurez posée, s'efforçant de le faire dans le sens qu'il espère

[1] La langue hiératique ne constitue pas une langue à proprement parler, en ce sens que, sauf certains mots, tous les vocables qu'elle emploie se retrouvent dans le langage ordinaire. Mais ces mots sont employés dans un sens tout autre que celui du langage courant; souvent encore, ils deviennent inintelligibles par suite de l'adjonction d'une simple lettre ou d'une particule. C'est un procédé enfantin que nos langues modernes ont parfois renouvelé, tel, par exemple, le «javanais» qui fit un moment fureur à Paris. Dans des langues comme le fâñ ou le nsex, où les monosyllabes jouent un grand rôle, on conçoit combien un tel procédé les rend vite inintelligibles; presque toujours, on ne se contentera pas d'une seule particule, mais on en prendre deux ou trois, par exemple *bo* pour les personnes, *ma* pour les choses, etc. Ainsi «le chef veut savoir qui a frappé ces hôtes du village» littéralement «*Khuma a gi gèm nza a nga git byèdzal*» deviendra «*Khuma bo a gi bo gèmma nza bo a nga bo git ma byèdzal bo*», dont le sens est tout différent.

pouvoir vous être agréable et répondre à votre idée. S'il ne le peut pas, il sourit et demeure coi, imitant

«De Conrart le silence prudent.»

Il se taira, ou s'il parle, ce sera bien pis, ce sera pour essayer de vous donner le change!

§ 2. Spécification du totem.

a) Le nom générique.

Dans le tableau des totems, au chapitre précédent, nous avons vu que l'on pouvait tout d'abord considérer le totem sous un point de vue extrêmement général, sans tenir compte des totems particuliers, ni des effets à obtenir: dans ce sens, il prenait le nom d'*étotore,* c'est-à-dire le protecteur. Ce mot s'appliquait à toute espèce de protecteur, de gardien, mais plus particulièrement à l'être tutélaire en lui-même.

Dans ce sens général donc, *étotore* signifiera:

1º toute espèce d'être tutélaire, de gardien;

2º le totem, soit national, soit plus particulièrement encore, individuel, parce qu'il est, par excellence, le gardien, le protecteur.

Si, au lieu de regarder l'essence, on a en vue les effets, les propriétés, ce ne sera plus le totem, être tutélaire, mais le totem matérialisé, concrétisé; il prendra alors un nom générique, *biâñ,* qui, suivant chaque cas et chaque totem de collectivité, se spécifiera pour recevoir une appellation distincte; nous l'avons vu au tableau du chapitre précédent.

Nous aurons donc, au point de vue des noms, cette première distinction:

Etotore, nom généralisé

I.	II.
Considéré comme	Considéré comme
être tutélaire	effets de l'être tutélaire
mvame.	*biâñ.*

D'une façon générale, l'*étotore,* considéré comme être tutélaire, prend le nom de *mvame*; nous en verrons tout à l'heure la signification. Considéré, au contraire, au point de vue des effets,

il prend le nom de *biâṅ,* c'est-à-dire de remède, d'une façon très-générale.

Suivant la collectivité à laquelle il appartient, chaque *mvame* adjoint à son nom le nom de cette collectivité, sauf dans les trois cas suivants: la famille, l'individu, la société secrète; nous les indiquerons dans le tableau ci-dessous.

Au point de vue: effets, l'être tutélaire prend le nom de *biâṅ.* Mais ce *biâṅ* se compose de tout un ensemble qu'il importe d'expliquer.

Tout d'abord, suivant chaque *mvame,* individuel ou de collectivité, le *biâṅ* change de nom. Mais quels que soient le nom qu'il porte et la collectivité a laquelle il appartient, le *biâṅ* totémique se compose toujours de deux éléments distincts:

1° le totem, être tutélaire, matérialisé sous une forme sensible et tangible,

2° un ensemble d'objets qui se rapportent à ce totem matérialisé. Cet ensemble est destiné à le «renforcer», à augmenter l'effet produit.

D'une façon large, les rites qui se rapportent au culte, les paroles consacrées à ce totem, prendront également le même nom.

Chaque *mvame,* suivant la collectivité à laquelle il appartient, ajoute à son nom celui de cette collectivité. En effet, nous avons vu plus haut que la nation fâṅ ne se contente pas d'un seul et unique totem, recevant, tantôt les hommages de la nation entière à titre collectif et général, tantôt ceux de chaque individu, en son seul et unique nom, comme culte privé.

Loin d'en être ainsi, chaque fraction constitutive de la tribu aura son totem particulier: de là, outre le totem national, les trois grands totems: tribal, de clan, et familial.

Mais, à côté de ces trois totems, nous en trouvons trois autres encore: le totem individuel, le totem de société secrète et le totem de confrérie, qui en ressortent également.

En effet, le totem individuel ressort du totem familial [1], l'individu n'existant comme tel à ce point de vue qu'en fonction de la

[1] Cette assertion est contraire à la théorie de SPENCER; nous la retrouverons plus loin en parlant de l'antiquité du totem fâṅ.

famille, cellule qu'il est appelé à fonder lui-même plus tard. D'un autre côté, la confrérie, et sa contre-partie la société secrète, ne sont qu'un organisme, avoué ou non, du clan ou de la tribu; il reconstitue la famille sur une base à la fois plus large et plus étroitement unie, en accueillant les néophytes sans acception d'unité de sang, et en les resserrant sous une autorité plus grande.

L'individu est en fonction de la famille, mais en tant seulement que chef futur d'une nouvelle unité sociale; seul, le mâle aura donc son totem dans les circonstances que nous spécifierons plus loin. C'est en vertu de ce principe qu'il nous paraît difficile d'admettre la théorie de VAN GENNEP repoussant le totem individuel: «Je réserve le nom de totem à l'allié animal, végétal, etc. d'un groupe de parents (clan, phratrie etc.) et préfère voir conserver aux alliés et protecteurs animaux, etc. d'individus, leur nom local, *nyarong, nagual* etc.»[1] Le totem individuel tout différent est du *nagual* ou du *nyarong*.

Signalons rapidement les principales différences.

1° Tout individu mâle a son totem; au contraire ceux qui ont un *nagual* sont rares.

2° Une femme peut avoir et a parfois de fait un *nagual;* elle n'a jamais de totem (sauf dans le cas particulier de société secrète, mais c'est là un cas extra-légal).

3° Le totem peut être toute sorte d'être animal, végétal, ou minéral; le *nagual* est toujours un animal: il ne saurait en être autrement. De là également les noms particuliers des totems, suivant chaque fraction sociale, en conservant toutefois toujours le nom générique. *Mvame*[2] est le nom générique, c'est-à-dire l'ancêtre. Le nom de la tribu étant *ayôñ,* l'ancêtre de la tribu sera tout naturellement *mvam 'ayôñ,* et c'est en effet le nom du totem tribal.

Le clan c'est pour nos Fâñ une partie de la tribu, ou mieux la tribu elle-même, détachant en avant une fraction; il conserve donc le même nom d'*ayôñ*. Mais, dans l'origine, ainsi que nous l'expli-

[1] Cf. VAN GENNEP, Tabou et totémisme à Madagascar, p. 303, 1908; FRAZER, Social Origins. London 1903, p. 133.

[2] *Mvame,* dans son sens propre, signifie l'aïeul, l'ancêtre: mais comme, en pays fâñ, et un peu partout, l'ancêtre garde les enfants, et veille sur sa famille, par extension *mvame* signifie également «protecteur, gardien».

querons un peu plus loin en parlant du développement normal de la tribu, et en fait également, toutes les fois que se fonde un nouveau clan, il se compose tout d'abord d'un seul village; le totem du clan sera en même temps celui du village, et nous aurons alors le protecteur ou l'ancêtre du village *(mvame dzal)*. C'est le nom du totem de clan, lorsque le clan à lui seul constitue un village; sinon ce sera *mvam 'ayum, ayum* étant le nom du clan.

La troisième division ou fraction de la nation est la famille, *ndzâñ*. Le protecteur de la famille se nommerait donc tout naturellement *mvame ndzâñ*. Mais en réalité, et c'est ce qui confirme bien ce que nous dirons plus tard, la famille étant la cellule sociale par excellence, son *mvame* est par là même le totem par excellence et n'a pas besoin d'autre appellation. Aussi, couramment, l'appellera-t-on *mvame*, ou *mu-mvama*[1], et ce sera, sans hésitation ni besoin d'autre appellation, «le protecteur de la famille». Tout au plus, emploiera-t-on ce terme «*mvame ndzâñ*», lorsque, dans certaines circonstances rares, on voudra le spécifier, en l'opposant à celui d'autres familles. Nous aurons donc simplement *mu-mvama*, ou *mvame*, et ce sera le totem familial.

L'individu, avons-nous dit, est en fonction de la famille, et seul, par conséquent, le «mâle» aura son totem. Comme ce protecteur est le père de sa race, lorsque l'individu isolé devra désigner son totem, il n'oubliera pas non plus cette qualité essentielle, et le nommera: le protecteur père, *mvamésa*: c'est en effet le nom du totem individuel.

Reste enfin le totem de société secrète désigné souvent par le nom générique d'*akwa*; le protecteur de la société sera par conséquent: *Mvam 'akwa*: ce sera le nom du totem de société secrète, ou encore, aussi souvent, le nom de la société secrète elle-même.

Nous aurons donc, ainsi, pour tout résumer:

Mvame ayôñ, totem de tribu, et de clan développé, c'est-à-dire faisant fonction de tribu, soit que la tribu mère ait disparu, qu'elle soit trop éloignée, ou que le clan comprenne plusieurs villages.

[1] *Mu-mvama* ou *mu-mvame*, c'est-à-dire la personnalité, l'entité gardienne.

Mvame dzal, totem de clan et de village,

Mvame ayum, totem de clan et de phratrie,

Mvame ou *mu-mvama,* parfois *mvame ndzâṅ,* totem familial, c'est-à-dire de tous ceux qui se groupent au titre de parenté autour du «père» de famille,

Mvamésa, totem individuel, mais seulement du mâle,

Mvame akwa, totem de société secrète.

D'où nous établirons le tableau suivant:

Etotore ou Protecteur

	I. Considéré comme être tutélaire *Mvame*	II. Considéré comme effet de l'être tutélaire *Biâṅ*
de la nation	*mvamayôṅ*	. . *biâṅ akameyôṅ* ou simplement *akameyôṅ*
de la tribu	*mvamayôṅ*	. . *akameyôṅ*
du clan	*mvamayum*	. . *d°*
du village	*mvamedzal*	. . *d°*
de la phratrie	*mvamayum*	. . *ngit* ou *emanandum*
de la famille	*mvamendzâṅ* . . . . . ou *mu-mvame*	. . *ayâṅ*
individuel	*mvamésa* . . . . ou *étotore*	. . *biâṅ bôme* ou *méluÿe*
d'association	*mvame*	. . *biâṅ*
d'où avec le nom de l'association	*mvam 'akhûṅ*	
de société secrète	*mvamakwa* . . . . ou *akwa*	. . *biâṅ šole.*
d'où avec le nom de la société	*akwa 'khûṅ* [1].	

[1] Souvent, pour mieux se dissimuler, les sociétés secrètes portent le même nom que les associations «légales».

Nous résumons donc:

Le totem considéré comme être tutélaire prend le nom de *mvame.*

Chaque collectivité organisée a son *mvame* particulier, lequel *mvame* porte le nom de cette collectivité, afin de pouvoir se distinguer des autres: ainsi, par exemple, le *mvame* de la tribu, du clan etc.

Le totem considéré au point de vue matérialisé prend d'une façon générale le nom de *biâň.*

Chaque collectivité organisée a son *biâň* particulier, lequel porte un nom différent, suivant chaque collectivité.

Mais le totem considéré à ce point de vue particulier de *biâň,* comporte deux choses bien distinctes:

1⁰ le *mvame* matérialisé,

2⁰ ce qui se rapporte à cette matérialisation.

b) Le nom propre.

Nous avons vu plus haut qu'une des sources d'erreurs provient souvent du nom propre.

En effet, chaque collectivité organisée a son *mvame* ou totem particulier. Par conséquent, nous trouverons déjà autant de totems particuliers que la nation comprendra de tribus différentes; dans chaque tribu, il y aura autant de totems particuliers que de collectivités organisées, ou ce qui serait mieux encore, d'unités sociales; nous n'excluons pas ainsi l'individu, qui a son totem dans certaines circonstances déterminées par la loi.

De là, et c'est une conséquence nécessaire, chaque totem possède, d'après sa nature, un nom propre qui le spécifie, et le distingue de tous les autres totems.

Ce nom n'est pas employé d'une façon constante, loin de là! Il est ici très important de distinguer ces cas.

Nous pouvons compter 4 cas principaux:

1⁰ la vie courante ou les circonstances ordinaires de la vie,

2⁰ les chants et légendes des aïeux,

3⁰ les appels directs au protecteur,

4⁰ les cérémonies rituelles.

1° Le nom du totem dans la vie courante.

Dans la vie courante et dans les circonstances ordinaires de la vie, le totem est désigné sous deux noms, d'ailleurs synonymes, *esamvama* et *mu-mvama*[1], ou plus simplement *mvama* ou *mvame*, tous noms qui ont un même sens.

Mvama, c'est, en effet, le nom qui désigne l'ancêtre, d'une façon collective; il répond à notre mot français «aïeul», mais d'une façon plus générale encore, car il embrasse non seulement les lignes directes de génération ancestrale, mais encore, et plutôt, les lignes collatérales, grands'oncles, arrière grands'oncles etc.; il exclut en même temps la parenté féminine, qui ne compte, au point de vue fâñ, qu'à l'unique point de vue des tabous de race; nous aurons à l'examiner plus tard.

Ce nom *mvama* provient d'une racine *va* qui implique, non l'idée de génération, qui est *sa* ou *ba* «planter», mais celle de production, d'augmentation, de croissance. Le préfixe *m* qui s'y adjoint indique l'agent, celui qui fait; il provient originairement, soit d'un pronom personnel, soit du mot *mur* ou en construction *mu*, personnalité, être vivant ou ayant une existence similaire, ou encore être non vivant et inerte de sa nature, mais personnifié. C'est donc par une sorte de redondance, familière d'ailleurs au génie de la langue, que les Fâñ désignent souvent le totem par *mu-mvama*, littéralement la personnalité de celui qui fait croître, l'ancêtre.

Aussi fréquemment que *mu-mvama*, on dit encore *esamvama*, littéralement le père ancêtre; notons que si le mot *esa* désigne en fâñ le père, ce n'est pas nécessairement le père, au sens littéral de ce mot, car c'est alors *tare*, mais souvent, le père, soit au titre collectif, soit au titre d'honneur. Ainsi, dans ces divers sens, on dira que les missionnaires sont les pères des chrétiens, *bésa békré-*

[1] Dans les tableaux précédents, nous avons écrit *mvame*: le nom, sans changer aucunement de signification, varie en effet, suivant les tribus, de *mvama* à *mvame*. En réalité même, la première syllabe, très fortement frappée, rend la seconde assez indistincte. Comme on l'a fait observer, en fâñ *a* et *e* finals ont presque le même son, de même que *e* et *i* initiaux, d'où encore de très nombreuses confusions, d'autant que l'*o* bref a un son presque identique à l'*a* bref.

tyen, à plus forte raison que Dieu est notre Père. *esa waza,* que le plus gros des éléphants d'une horde, le plus gros arbre d'une forêt, est l'*esa* de la troupe, de la forêt.

Le mot *mvame* s'applique de préférence à la ligne collatérale, ou du moins à la lignée des ancêtres autre que la ligne directe; il repose donc au fond sur une idée toute semblable à celle qui a donné le mot *ntèné,* ou sœur aînée du grand père, dans le rameau malinké, ou encore le mot *otèm* lui-même, si nous remontons au mot qui a fait aujourd'hui fortune, puisque nous avons vu que ce mot représente en réalité la «famille».

Mvame, ntèné, otèm (et peut-être toutes les autres appellations que l'on retrouvera chez les autres peuples) proviennent donc au fond d'une seule et même idée et reposent sur le même fondement de parenté. Il est à remarquer que le mot *mvame* a, en fañ, la même terminologie que *Nzame*[1], le nom du Créateur; rechercher ici si les deux racines ont quelque origine commune, nous entraînerait trop loin, et en dehors de notre sujet. Revenons donc au nom du totem et à *mvame.*

Notons également qu'en employant pour traduire le mot *mvame,* notre mot français «ancêtre», nous n'entendons nullement dire qu'il y a parenté directe entre l'animal et l'homme. Les pages suivantes indiqueront quelle est, aux yeux du Fañ, la parenté existant entre lui et l'animal.

Le mot générique *mvame* est donc seul employé dans le langage usuel, à l'exclusion du nom propre réservé aux cérémonies cultuelles. Le Fañ exclut délibérément de sa vie courante tout ce qui touche à sa religion et aux phénomènes cultuels, quelle que soit leur nature. Ainsi, prenons un clan dont le totem est le tonnerre qui se manifeste, *nzalâñ.* Les hommes sont réunis dans l'*abène,* ou maison publique: un coup de tonnerre éclate: «*nzalâñ za bam,* le tonnerre retentit», dira un homme du clan. «*Ah! mvam'o!* Ah! l'ancêtre, oh!» ajoutera souvent, et tout au plus, le chef du clan, en employant la particule *o,* indiquant que l'on s'adresse à la personne (telle: *o! nan'o!* oh! ma

[1] Voir dans Mgr. Le Roy, Religion des Primitifs, à l'appendice, ce qui est dit du mot *Nzame* et de son origine.

mère, sous-entendu «toi qui me vois, qui me protège»), et dans cette brève exclamation, tout au plus invocation, l'étranger non prévenu n'aura, même s'il l'a remarquée, qu'une vague idée d'interjection quelconque; il pourra croire à un sentiment de peur, tandis qu'au contraire les hommes du clan, et surtout le chef, représentant direct du totem, ne s'y seront pas trompés; ils auront vu là une exclamation rituelle, un appel et un merci à l'ancêtre, se manifestant ainsi à son clan. Plus apparente dans certains cas, beaucoup plus confuse la plupart du temps, nous l'avouons sans hésitation, cette interprétation n'en demeure pas moins certaine. Elle pourra même, et c'est une confirmation, passer à l'état d'habitude; telle est en somme l'exclamation familière à nos langues «mon Dieu», manifestation cultuelle dans l'origine, devenue familière et souvent, de fait, sans aucun sens.

2° Le nom du totem dans les chants et les légendes des aïeux.

Dans les chants et les légendes des aïeux, trois cas se présentent: a) le chanteur est dans sa propre tribu; b) il est dans une tribu étrangère; c) il parle d'une tribu étrangère.

A. Le chanteur retrace dans sa propre tribu, les hauts faits des aïeux et les légendes de la race: toutes les fois qu'il s'agit du totem protecteur de la tribu, il le désigne simplement sous le nom de *mvamayôñ,* parfois d'*étotore*: il ne saurait en effet y avoir confusion. Cependant, s'il raconte un fait arrivé dans lequel un des héros invoque son totem familial, il appelle alors ce totem par son nom distinctif, c'est-à-dire d'après le nom de l'espèce animale, végétale ou minérale, à laquelle le totem a appartenu, ou encore d'après le phénomène auquel il se rapporte.

B. S'il est dans une tribu étrangère, ou encore s'il parle d'une tribu étrangère, ayant à mentionner son totem ou celui de cette tribu, il suivra la même ligne de conduite. Ainsi, par exemple, supposons que notre chanteur appartient à la tribu des Aigles, les *Ebindzü.* Dans sa propre tribu, il dira simplement: *Ane mvam' a nga bo ana,* Mais l'ancêtre agit de la sorte, ou bien encore: *An' a nga lè mvama n'évole avole dia,* Mais il appela l'ancêtre pour l'aider de son secours.

Dans une tribu étrangère, racontant le même fait, il dira: *Ane mvame ndzü a nga bo ana,* Mais l'ancêtre Aigle agit de la sorte, ou bien encore: *An' a nga lè mvam' ndzü n' évole avole dia,* Mais il appela l'ancêtre Aigle pour l'aider de son secours.

C. Si enfin un conteur étranger racontait le même fait (ce qui équivaut évidemment à notre même conteur parlant d'une tribu étrangère) il dirait: *Ane ndzü' to a nga lè ndzü n' évole ńe avole dia,* Mais cet homme (de la tribu de l')Aigle appela l'Aigle pour l'aider de son secours.

La plupart de ces différentes appellations se retrouvent dans les vieilles légendes de la race.

Ainsi, prenons la légende du Crocodile, légende ancienne à n'en pas douter par les mots employés:

Ngêń éto, Nzame a nga lè myèdzal bétshit n' étè
Temps celui-ci, Dieu il a appelé le maître du village des bêtes pour

né ńe.
disputer avec lui.

Ye zè? Esim a mbe oshü, ngan myèdzal a mana
Et pourquoi? Quand il était à l'eau, le crocodile chef du village il a

bî mur édzal dia ve dzi ńe. Abi foÿo, toÿo na
attrapé un homme du village sien et mangé lui. Mauvais certes, parce que

mur a mbe né ńe angom, éńe foÿo mu-mvama.
l'homme il était avec lui ami, et lui-même certes ancêtre protecteur.

Ane Nzame a nga zu ńe na: O vaÿa bo ana ye zè? Mur
Mais Dieu il a dit lui (que): Tu auras fait ainsi pourquoi? Homme

éto a mbe foÿo angom né we mvam'ayôń. O mana
celui-ci il était certes ami avec toi le protecteur de la tribu. Tu as fini

bo nsèm.
faire faute.

Ńina: Me vaÿa wuẋ nzè abi.
Celui-ci (que): J'ai senti faim méchante [1].

Minal! Kos o ne oshü; mé ké shuze we. Bur bévoẋ
Mensonge! Le poisson il est dans l'eau; je vais punir toi. Hommes les autres

bésésé bé ké dzi we.
tous ils mangeront toi.

[1] C'est-à-dire violente.

Ane ñina: Koko, ké dzi ma, mé ne mvam'ayôñ.
Mais celui-ci: Non, ne pas manger moi, je suis protecteur de la nation.
Eki
C'est défendu.
Ane Nzame: Eti foÿo, nge nkus é ne mbèñ nkèl.
Mais Dieu: Vrai certes, mais la flèche elle est au carquois de l'arc [1].
Bur bê ntobe dia né we édzal dia bésésé, bê ké kure afan
Les hommes ne resteront plus avec toi ton village tous, ils te quitteront dans la
oya.
forêt loin.
Ane Ngan: Ah! ngongol, me bõñe na, mé tobege étam?
Mais le Crocodile: Ah! pardon, que ferai-je? demeurerai-je donc seul?
Ké bur abî né we, toÿo na mvam'ayôñ a bo abi né
Pas hommes nombreux avec toi, parce que protecteur il fait mal avec
bur bia, a dā bo bur nsèm abi.
hommes siens, il trop fait les hommes faute méchante.
Ane bur ye ngan bé mbe ésim ñi abî ké fe
Mais les hommes du crocodile ils étaient temps celui-là beaucoup que encore
yèm, bé mana lige édzal mvamayôñ. Mvè nale.
savoir, ils ont fini laisser le village du protecteur. Bien ainsi.
A mana.
C'est fini.

Et tout en nous donnant cette légende qui pourait remonter aux origines, le conteur avait soin d'ajouter: «Et c'est ainsi qu'ont commencé les autres tribus.»

C'est peut-être la réalité. Nous reviendrons sur cette question: elle trouvera tout naturellement sa place lorsque nous parlerons de l'origine du totem.

3° Le nom du totem dans les appels directs au protecteur.

Lorsqu'il y a lieu d'adresser un appel direct au protecteur, ce qui peut se présenter en cas de danger, l'exclamation habituelle est *mvame*; nous l'avons vu précédemment dans le cas que nous relations du tonnerre. Cependant, dans un cas pressant, le Fâñ désigne également son *mvame* sous son nom distinctif, c'est-à-dire d'après le nom de l'espèce animale, végétale, minérale etc. à

[1] C'est-à-dire j'aï d'autres moyens. Nous disons familièrement ainsi: Il a plus d'un tour en son sac, plus d'une corde à son arc.

laquelle il a appartenu. Ainsi un Ebifam (c'est-à-dire un homme de la tribu des Ebifam) invoquant dans les circonstances mentionnées le totem de sa tribu, qui est l'insecte coléoptère *fam*, ou Goliath [1], l'invoquera en disant: « *O wéni, o ne fam, o! fam' o!* Oh! toi qui es le Fam, oh! Fam, oh! » Presque toujours, dans les cas similaires, c'est ainsi que sera désigné, sous ce nom propre générique, le totem de la tribu. Ce cas se retrouve surtout lorsque le danger est prévu, et non immédiat. Ainsi, nous l'avons entendu bien des fois en pirogue, lorsqu'il s'agissait de franchir un passage dangereux. En guerre, comme on s'adresse alors, de préférence, au totem matérialisé, le nom change: nous le verrons plus loin.

4° Le nom du totem dans les cérémonies et rites cultuels.

Le totem, dans les cérémonies et rites cultuels est rarement isolé. En même temps qu'on s'adresse à lui, on s'adressera presque toujours en même temps à l'ensemble, ou mieux à tous les objets qui lui sont toujours joints, sans toutefois se mêler avec lui, ni se confondre: cet ensemble, nous l'avons vu plus haut, porte le nom d'*akamayôn̄*. Nous devrons y revenir tout à l'heure afin d'en expliquer la nature, lorsque nous parlerons de l'objet « matérialisé » du totem, tel qu'il se présente pour les besoins du culte.

L'ensemble des objets entourant le totem, et le totem lui-même, porte donc le nom d'*akamayôn̄*, celui qui accompagne la nation, et seul le chef a le droit de le porter. Mais, dans les cérémonies, il arrive fréquemment que l'on s'adresse uniquement à l'ancêtre de la tribu, ancêtre protecteur évidemment, et non père de la race; d'où pour le désigner, nécessité d'un nom propre. Ce nom sera, en principe, le nom de l'animal ou du phénomène, ou encore de l'objet qui le matérialise. Tel, par exemple, *khul ésa, nzox ésa*,

[1] Goliath (*Chelorrhina polyphemes*), magnifique insecte d'un vert sombre à taches blanches sur les élytres. Deux autres espèces de Scarabéides voisines du Goliath, le *Mécynorrhina Savagei* rayé de brun et de vert, et le *Dicranorrhina Micans*, d'un vert métallique brillant, ne sont jamais considérées comme totems, mais cependant très recherchées des féticheurs, surtout le *Mécynorrhina*; ils les emploient dans la composition de plusieurs remèdes, en particulier contre la blennorrhagie, ou encore dans certaines circonstances préliminaires des initiations aux sociétés secrètes. Leur rôle est alors analogue à celui des Cantharides.

mvin ésa, la tortue mère, l'éléphant père, l'antilope père, et c'est le cas le plus fréquent.

Dans les cérémonies et rites cultuels, lorsqu'on ne désigne pas le totem sous son nom propre, on se sert d'une périphrase, *esa a ne ošu,* celui qui est devant, c'est-à-dire au commencement, qui est, car il demeure; *esa a mbe ošu,* celui qui était à l'origine, a une signification particulière; on l'emploie lorsqu'on veut désigner à part l'ancêtre primitif, cas fort rare, et qui arrive lorsqu'on veut, par exemple, préciser l'ancêtre éponyme choisi par *Nzame* lui-même. Presque toujours, on choisit le nom: *mvam'ayôñ,* l'ancêtre de la tribu; le mot *ayôñ* désigne la tribu avec l'ensemble des clans et familles qui la composent, et l'ensemble des tribus constitue la «nation» fâñ; ce mot collectif n'a pas son équivalent en langue indigène; le mot *ayôñ* désigne à la fois la tribu et le peuple, quelque soit d'ailleurs le nombre de tribus que le composent.

Dans les chants rituels, et nous en donnerons plus tard quelques-uns, on appelle au contraire le *mvamayôñ* par son nom. Tel, le chant du *mvamayôñ* dans la tribu ébifam: «*Wéni, Fam, o ne mvamayôñ, ma lè we,* Toi, Goliath, qui est le protecteur de la tribu, je t'appelle.»

Dans les cérémonies, on emploie de préférence *ésa a ne ošü* et rarement *mvamayôñ.* Ainsi, à la fin de l'initiation, le chef de la tribu appelle le jeune initié; il lui apprend les noms des crânes des aïeux, puis à les reconnaître les uns des autres sans hésiter; c'est chose parfois assez difficile, car seule la calotte crânienne est conservée; pour peu qu'il s'en trouve une vingtaine, les différences qui les distinguent ne sont pas tellement caractéristiques que les distinguer au premier abord soit facile; il ajoute ensuite, en montrant un fragment d'os ou fragment quelconque de végétal ou minéral, soigneusement placé près des crânes et recevant mêmes honneurs qu'eux:

Et ceci, comment l'appelles-tu?	*Dzam éto, ba lè zo na zè?*
Je ne sais pas.	*Mâ yèm.*
Je vais te l'apprendre. Sois attentif.	*Mé ké yéyele we. Mélo.*
Je suis attentif (littér. oreilles).	*Mélo.*
Cette chose était avant, elle est et elle sera.	*Dzam éto a mbe oshü, dzam éto a ne, dzam éto a ké tobe.*

Je suis attentif.	*Mélo.*
Ton père Sékuma[1] l'a vu, et le père de la race et je le vois.	*Esa Sékuma a nga yèn ve ésayôñ*[2], *ve ma.*
Je suis attentif.	*Mélo.*
Le père de la tribu est là, tu vois le protecteur, tu connais le mystère des choses.	*Esayôñ vana, mvamayôñ vana, wa yèm enzènzâñ dzam.*
Je suis attentif.	*Mélo.*

Puis le chef tourne autour des crânes des ancêtres et les asperge de sang, ainsi que les fragments du *mvamayôñ* ou protecteur de la tribu, en ajoutant ces mots dont le sens me paraît très difficile:

Méki mé nduria obuẋ, ndèẋe ké vaẋa bo miduẋ,
Le sang est ? ? que le *ndèẋe?* ne fasse pas de tromperies,

mur a ne oshü a nga kèze bur mitshoẋèle ve yèm.
le protecteur a donné aux hommes ? pour connaître.

[1] *Sékuma* est dans la théogonie fâñ le premier de tous les hommes: Au commencement, Dieu a fait toutes choses, puis il a fait *Sékuma*, et *Sékuma* fut le père des hommes: *Mélu méshushue* (littér. les jours les tout premiers) *Nzame a nga vel mam mésésé, an' a nga bo Sékuma, ane Sékuma a to ésa bur bésésé.* A ce sujet, il serait peut-être intéressant de remarquer que les Fân, en parlant de la création de toutes choses, emploient le mot *vel* qui signifie exactement «créer», «faire avec rien», et en parlant de l'homme, *bo* qui signifie au contraire «faire avec quelque chose».

[2] Notons en passant ce mot *esayôñ*, le père vrai de la race: nous le retrouverons tout à l'heure.

CHAPITRE VI.

LE TOTEM RÉEL, ETRE TUTÉLAIRE OU *MVAMAYÔṄ*.

§ 1. **Notion du *mvamayôṅ*.** — Différence entre le *mvamayôṅ* et l'*esayôṅ*. — Discussion de cette théorie.

§ 2. **Existence et nature du *mvamayôṅ*.** a) L'existence et ce qui en résulte. — b) Nature du *mvamayôṅ*, animal, végétal, minéral, et phénomène naturel.

§ 3. **Les différents totems suivant les différentes collectivités organisées.**

a) Le totem national. — Eléphant et Crocodile. Une conversation indigène sur les «forces» respectives des divers totems.

b) Le totem tribal: ce qu'il faut entendre par ce mot: différence entre clan et tribu. — La formation de la tribu. Erreurs géographiques et leurs causes; le rôle important des généalogies. — Comment reconnaître de façon précise s'il y a «tribu».

c) Le totem de clan. — Désagrégation de la tribu, formation du clan. Exception à la forme habituelle de désagrégation. Formation du totem de clan. Conclusion résultant des lois de cette formation.

d) Le totem familial. — La famille, cellule sociale de la tribu fâṅ. Les idées d'ARCIN sur la formation de la famille.

e) Le totem individuel. Sa valeur. — Pourquoi nous n'admettons pas les idées de FRAZER.

f) Le totem de confrérie et de société secrète. Différence entre féticheur et sorcier. Explication de ces deux mots. — Raisons de l'établissement des sociétés secrètes de féticheurs et de sorciers.

§ 1. La notion du *mvamayôn̈*.

Dans le chant rituel qui termine le chapitre précédent nous avons vu apparaître deux mots qu'il importe absolument de spécifier: Le *mvamayôn̈*, et l'*esayôn̈*.

Le *mvamayôn̈*, notons-le tout d'abord, est l'ancêtre de la tribu, mais non pas, au point précis, d'après la signification exacte que nous attachons à ce mot. En effet, pour cette signification exacte et précise, pour désigner l'ancêtre réel d'où la tribu descend tout entière, les Fân̈ ont un autre mot, et pour désigner cette idée ce mot est absolument unique; c'est: *esayôn̈*, le père de la race. Le *mvamayôn̈*, lui, est non pas l'ancêtre direct, le père de la race au sens propre du mot, mais seulement l'ancêtre éponyme du père réel de la tribu.

Les Fân̈ ont cette conception très nette[1], comme nous avons pu nous en assurer maintes fois, et ils ne confondent nullement *mvamayôn̈* et *esayôn̈*. Quand ils disent du *mvamayôn̈*: « c'est le père, c'est la souche de notre tribu », et comme eux nous employons ce mot, ils n'entendent donc nullement dire par là qu'ils descendent du *mvamayôn̈* par génération effective et réelle, mais bien qu'il y a parenté collatérale, parenté provenant de deux sources, l'une directe, en quelque sorte, par échange et transfusion de sang, comme nous aurons à nous en préoccuper plus loin, parenté réelle, donc, et l'autre, spirituelle, impliquant protection effective, mais d'ordre spirituel, résultat d'un lien à la fois corporel et mystique.

Il y aura donc, pour nous résumer, entre l'*esayôn̈* et la tribu actuelle, descendance directe et lien du sang par transmission, d'où protection efficace, mais plutôt au point de vue particulier de protection effective de la tribu elle-même et de ses membres, ou, si l'on préfère, et ce sera plus juste encore, protection effective de la tribu quant à son existence en tant que tribu, de façon à lui garder sa place et son rang dans l'ensemble de la nation, à assurer sa prospérité matérielle, sa fécondité. Ce dernier but pourrait en

[1] Les tribus voisines des Fân̈, et dont quelques-unes ne sont que de très loin apparentées avec eux, tels les Batéké, sont également très affirmatifs sur ce point.

somme être regardé comme le but principal du culte de l'*esayôṅ*, puisque de là dépend à la fois la «perpétuité» de la tribu, et par là même, la «perpétuité» du culte et des honneurs rendus à l'*esayôṅ*, honneurs qui le suivent de l'autre côté de la tombe et le préservent de l'anéantissement ou plutôt, de la fusion dans la masse anonyme et indéterminée des âmes privées de sépulture et d'honneurs funèbres, car les âmes, dans la conception fâṅ, ne s'anéantissent pas au sens strict du mot [1].

Au contraire, entre le *mvamayôṅ* et la tribu, il y aura lien réel résultat du sang, mais plutôt lien assurant l'existence de la tribu au point de vue «ensemble», «constitution», en établissant la perpétuité des rites et du culte par un ensemble de prescriptions et de défenses totémiques, destinées, pour la plupart, à assurer l'existence de la race, à en constituer un tout homogène, en ralliant toutes les prescriptions à un centre commun et en confirmant par là même un principe d'autorité que sa nature rend intangible, et surtout inchangeable et immuable, indépendant des hommes et des événements. C'est ce qui constitue même, nous le verrons, la différence entre tabou et totem, l'un invariable, l'autre dépendant des chefs existants, et de là, variable, l'un durable, l'autre au contraire transitoire.

De là également nous semble ressortir l'erreur ou l'exagération — tout au moins pour la tribu fâṅ, et l'ensemble des tribus voisines, ce qui implique cependant une idée générale —, l'erreur ou l'exagération, disons-nous, de certaines idées émises par plusieurs auteurs qui ont voulu confondre l'existence parallèle de ces deux ordres de phénomènes collatéraux et coexistants, mais chacun avec leur existence propre et particulière, ancêtre réel et ancêtre éponyme, *esayôṅ* et *mvamayôṅ*. Nous avons d'ailleurs montré plus haut la grande difficulté de ces études, même pour ceux qui sont sur les lieux mêmes, et à fortiori pour ceux qui sont éloignés et n'ont que des documents à leur disposition.

[1] Nous verrons plus tard en parlant de la conception de l'âme fâṅ que les âmes se fusionnent plus tard avec les étoiles, étant lumière comme celles-ci. C'est une conception analogue aux croyances égyptiennes. Voir à ce sujet MASPÉRO, Bibliothèque égyptologique, t. I, p. 156; t. II, p. 19, 20. — Conf. également Virgili, Géogr. IV 227 pour une époque plus récente.

Ainsi, en particulier, nous ne saurions souscrire à ce que dit l'abbé Bros[1] en parlant des caractères du totémisme: «Le totémisme est une alliance tantôt considérée comme provenant de l'origine, et assimilée par là même au lien familial. Ainsi le clan de la tortue chez les Iroquois descend de la tortue . . . En Sénégambie chaque famille descend de l'animal totem, etc. Parfois, par delà l'animal totem, on conçoit une femme qui lui a donné le jour: cela complique, mais ne change pas le lien de descendance (ce qui nous semble bien étrange). Chez les Moquis, le clan descend d'un serpent totem mis au monde par une femme. Dans l'Afrique occidentale le crocodile, le singe, le boa, le cochon sauvage ont même origine.»

C'est d'ailleurs également l'opinion de Reinach écrivant: «Soit, par exemple, un clan ayant pour totem le serpent: les membres de ce clan se qualifieront de «serpents», raconteront qu'ils descendent d'un serpent, s'abstiendront de tuer les serpents, élèveront des serpents familiers, s'en serviront pour interroger l'avenir etc.» [2]

Pour nous, qui avons habité longtemps l'Afrique occidentale et étudié spécialement ces matières, nous nous permettons de ne pas être du même avis. Ainsi, pour ne citer qu'un cas, dans leurs légendes sur la création, Fâñ, Mpongwé, Bésèx, et toutes les tribus alliées sont unanimes à admettre qu'en première ligne Dieu créa les hommes noirs, en commençant par la tribu à laquelle ils appartiennent eux-mêmes, puis il créa les singes, après les singes, les nains ou négrilles, puis enfin les autres animaux. Toutes les légendes cosmogoniques représentent les hommes de l'origine vivant dans leurs villages et également les animaux vivant en villages sous l'autorité du Créateur. Les légendes et les croyances totémiques sont certainement postérieures, mais toutes parlent d'alliance avec l'animal, et non de naissance. Toutes les tribus que nous venons de citer, et ce point est important à remarquer, vous diront, suivant le cas: «Nous sommes fils du serpent, de la tortue, etc.» et tout aussi bien: «C'est le Créateur qui nous a faits, nous autres hommes, nous sommes fils de *Nzame*.»

En parlant dans un chapitre spécial de l'origine du totémisme fâñ, nous aurons l'occasion de traiter plus à fond cette importante question.

[1] A. Bros, *op. cit.* p. 223. [2] S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions I, p. 9.

§ 2. Existence et nature du *mvamayôṅ* ou totem tribual.

a) Existence du *mvamayôṅ*.

Nous avons vu que le totem, considéré comme être tutélaire, portait, d'une façon générale, le nom de *mvame,* quelque soit d'ailleurs la collectivité organisée dont il était le protecteur reconnu. Le *mvamayôṅ* ou totem tribual peut à juste raison être considéré comme type, car la collectivité organisée qu'il représente, la tribu, est l'organisme social le plus en vue, et de plus, tout ce que nous dirons de lui peut, avec les restrictions nécessaires, s'adapter aux autres *mvame* de collectivité.

Nous avons tout d'abord à prouver son existence.

Le *mvamayôṅ* ou totem ancêtre existe, au point de vue naturellement de l'opinion fâṅ. Cette existence résulte nécessairement du nom qui lui est donné et des fonctions de gardien, de protecteur, qui lui sont assignées, fonctions qui par là même lui assurent, non pas une existence d'autrefois, perdue dans les traditions de la race ou dans les légendes plus ou moins historiques de la tribu, n'existant en somme qu'à l'état de souvenir plus ou moins persistant, plus ou moins réel, en un mot de mythe jouissant seulement d'une existence vague et indéterminée, ou mêlée à d'autres existences —, mais au contraire, vivant actuellement de son existence propre et réelle, existence effective, mais dont la qualité principale et surtout importante est d'être agissante. En effet, de là résulte le culte et sa nécessité. *Nzame,* considéré comme créateur, n'agissant pas «actuellement», car son rôle est réservé au passé et à l'avenir, n'a pas par là même besoin de culte. Or, le Noir, que ce soit dans sa vie religieuse ou dans sa vie sociale, a toujours comme mobile de ses actes le grand principe «donnant, donnant», et la règle de ses actes est, on pourrait le dire, la réciprocité: *do ut des.* Pour lui, de même qu'en politique, la générosité est une vertu négative, plutôt nuisible qu'utile. Aussi, ses actes de générosité proprement dite seront, quoi qu'on en ait pensé, assez rares, et en tout cas des actes «individuels» dont il faudrait souvent, de plus, bien connaître le motif, et être au courant des usages reçus avant de se prononcer.

Nzame agit, nous venons de le dire, dans le passé et dans le futur. Par là même son culte sera réservé au passé et au futur. Le *mvamayôn̄*, au contraire, agit dans le présent: il aura donc besoin d'un culte présent, et afin d'obtenir ses faveurs ou de détourner son courroux, le Fâñ ne le lui marchandera pas.

b) Nature du *mvamayôn̄*.

Le totem — et il demeure bien entendu qu'en employant ce mot, nous désignons, non pas ce qui désigne l'ensemble du totem, être réel et être matérialisé, mais simplement l'être tutélaire vivant et agissant, que les Fâñ appellent *mvame* — le totem, disons-nous, se présente, à notre point de vue, sous trois aspects différents, ou encore appartenant à trois ordres distincts de phénomènes: il sera

être vivant,
être inanimé,
phénomène naturel.

En employant les deux dernières qualifications, nous ne contrevenons nullement à ce que nous disions plus haut: le totem est un être tutélaire, vivant. En effet, en parlant de ces trois aspects, nous nous plaçons uniquement à notre point de vue européen, à notre conception plus ou moins scientifique de l'ordre naturel. Pour le Fâñ, le minéral a tout aussi bien sa vie que le végétal: ce qui apparaît aux yeux n'est que le substratum, sa matière inerte et non agissante par elle-même, mais habitée et inspirée soit par un esprit, soit par une vertu quelconque, théorie que nous aurons l'occasion de développer en parlant du fétichisme. Quant au troisième cas, le phénomène naturel, c'est, nous l'avons déjà dit, un simple substratum ou, en d'autres cas, le moyen que prend un esprit supérieur pour se manifester à l'homme.

1° Totem être vivant.

Le *mvamayôn̄* sera donc en première ligne un être vivant, c'est-à-dire un être manifestant sa vie au dehors, soit par des fonctions ressemblant aux nôtres, et tel sera l'animal, soit par des fonctions de simple croissance et aussi d'action sur l'organisme, et tel sera le végétal. Notons tout d'abord que dans l'immense

majorité des cas, il appartiendra au monde animal, et que par une conséquence naturelle, il aura son représentant dans les autres catégories en des cas infiniment plus rares.

Totem animal. — Il appartiendra donc d'abord au monde animal. Ce sera

1° un être vivant sur terre, animal au sens propre du mot, reptile ou insecte, mollusque, coquillage terrestre même,

2° un être vivant en l'air, comme les oiseaux, les insectes ailés,

3° un être vivant dans l'eau, comme les poissons et certains reptiles plutôt aquatiques.

Totem végétal. — Dans certains clans, le totem appartiendra au monde végétal, de préférence un arbre, très rarement une plante, encore plus rarement une portion d'arbre et de plante, feuille, rameau ou écorce, mais qui encore dans ce cas sera prise pour le végétal entier.

2° Totem être inanimé.

Le totem appartiendra parfois au monde minéral, tel le fer ou le mica, mais sous certains aspects et sous certaines conditions de lieu ou d'origine. Dans ce cas, de même que dans le suivant, il faut nécessairement observer tout d'abord s'il s'agit du *mvamayôn̍* lui-même ou de la simple matérialisation du totem, comme nous l'avons fait remarquer au II° des tableaux du chapitre précédent. Dans ce cas, qui se présente de temps à autre, il ne s'agit pas alors du *mvame* lui-même, mais du *biân̍ étotore,* c'est-à-dire de sa matérialisation. En admettant au contraire que ce soit bien le *mvame* lui-même, c'est alors une matérialisation ou encore une manifestation transitoire d'un être animé appartenant à un monde supérieur, ou au monde de l'au-delà, et dans ce cas, on pourrait dire avec plus de raison peut-être que le totem est alors d'ordre spirituel.

Nous donnerons plus loin des exemples de ces cas.

Toutefois, il nous semble intéressant de noter dès maintenant qu'ils nous paraissent aller, aussi bien que les cas suivants du totem phénomène naturel, contre la théorie de Frazer[1], d'après lequel le

[1] Le Rameau d'or (Golden Bough) Trad. franç. T. II, p. 527 et ss.

totem serait l'animal, le végétal, ou l'objet inanimé dans lequel un individu pourrait déposer son âme afin de se rendre invulnérable; et cependant cette âme, ainsi enfermée dans un être, ou un objet extérieur et lointain, conserve des relations très étroites avec le corps auquel elle appartient. Si l'être ou l'objet où elle se trouve enfermée, subit quelque atteinte, l'individu à qui elle appartient, souffre; si cet être ou cet objet est détruit, l'individu meurt.

Vraie en la plupart des points du «nagualisme» fâñ, cette théorie ne l'est pas du «totémisme» fâñ. En effet, il attribue nettement aux esprits supérieurs certains totems, et les esprits supérieurs n'ont pas d'âme à y déposer: l'homme seul est composé d'un corps et d'une âme, *ñul né nsissim*: quant l'esprit agit, c'est par lui-même et effectivement, sans pouvoir pour ainsi dire se dédoubler car il est simple. Le Fâñ admet, au contraire, très bien ce dédoublement de l'homme, tout aussi bien d'ailleurs que de l'animal.

3° Totem phénomène naturel.

Parfois enfin le totem peut être, en fait, un phénomène naturel, mais de droit encore, dans ce cas, nécessairement matérialisé.

En parlant plus loin des différents totems de tribus et de clans, et en les énumérant, nous donnerons par là-même des exemples à l'appui.

Il faut d'ailleurs remarquer que c'est un cas plutôt rare, et que nous ne trouvons pas dans la «tribu» proprement dite, mais seulement dans le «clan» où la formation du totem est différente, du moins subordonnée davantage aux phénomènes naturels qui peuvent se produire.

On trouve également ce totem dans les totems individuels. Ainsi il pourra arriver que des jumeaux aient l'arc en ciel pour totem individuel, totem résultant de ce qu'ils sont considérés comme fils du ciel, de même d'ailleurs que dans de nombreuses tribus bantoues[1]. Cette question sera à étudier en parlant des *éki* ou défenses totémiques.

[1] Cf. Junod, Les Baronga. Neufchâtel 1898, p. 412 et ss.

§ 3. Les différents totems suivant les différentes collectivités organisées.

a) Le totem national.

Nous avons vu au commencement de cette étude que la nation fâñ se partageait à l'heure actuelle en un certain nombre de groupes, lesquels se subdivisent eux-mêmes en tribus, puis en clans et en sous-clans. Une première interrogation se pose alors: Existe-t-il un totem national, et dans ce cas, quel est-il?

A cette demande, la réponse est très simple: A l'heure actuelle, en tant que peuple, les Fâñ n'ont point de totem général, admis par toutes les tribus comme tel, ou du moins, malgré toutes nos recherches à ce sujet, nous n'avons pu en trouver. Donc, avec quelque certitude, et sous réserve de recherches ultérieures qui nous semblent très-problématiques, nous croyons pouvoir dire:

A l'heure actuelle le totem national n'existe pas.

Mais la question peut se poser sous une autre forme: A-t-il existé un totem national et dans ce cas, quel était-il? A cette question, nous croyons pouvoir répondre, en nous appuyant sur les légendes: Oui, il a existé un totem national.

Mais quel était-il? Cette question nous paraît difficile à résoudre dans l'état actuel de nos connaissances.

Nous voyons, en effet, maintenant chaque groupe fâñ composé de tribus en nombre fort variable: mais au moyen des généalogies, comme nous l'expliquerons plus loin, ces tribus se resserrent peu à peu, de façon à indiquer qu'à l'origine elles ont dû, et la chose est évidente, se réduire à un très petit nombre. Nos moyens actuels d'investigation les réduisent à une soixantaine environ, mais les légendes et les récits en remontant beaucoup plus haut, vers les origines de la race, en restreignent singulièrement le nombre, et le réduisent à deux seulement: les fils de l'éléphant et les fils du crocodile.

En traitant de l'origine du totem, nous traiterons tout naturellement de ces légendes.

A l'origine donc de la nation, ou tout au moins si haut que nous puissions remonter, nous rencontrons seulement deux totems,

Nzox, l'éléphant, et *Ngan,* le crocodile. Auquel des deux appartient la priorité? Impossible de le préciser.

Nous rencontrons deux totems: *Nzox* et *Ngan.* Ce choix parmi tous les animaux semble d'autant plus naturel et plus significatif que l'un, le *Ngan,* nous est donné par les légendes bétsi, et l'autre, *Nzox,* par les légendes méké. Or, pour nous, et comme nous avons essayé de le démontrer en notre Etude précédente sur les Fâñ, les Bétsi, hommes des vallées du Haut Nil, devaient tout naturellement avoir beaucoup plus souvent affaire au crocodile, habitant des eaux, que les Méké, hommes des plateaux, qui y trouvaient l'éléphant en abondance. Les Fôñ, habitant le profond hinterland du pays fâñ, admettent également le *Nzox* comme totem principal. On pourrait peut-être dire avec quelque raison que les Fâñ ont eu d'abord le *Ngan* comme totem principal; puis chassés des vallées du H^t Nil, ils se sont réfugiés dans la forêt, où plus naturellement le *Nzox* est devenu leur totem.

Quoiqu'il en soit de cette déduction que nous ne présentons nullement comme certaine ou démontrée, mais à l'état de simple proposition, il n'en reste pas moins acquis que chez les Bétsi, le *Ngan* est considéré comme le *mvamayôñ* par excellence ou père de la race, et chez les Méké, pareil rôle est joué par l'éléphant, tout aussi bien que chez les Fôñ.

Ainsi me le disait jadis le vieux chef bétsi Etütü, un jour que nous parlions ensemble des origines lointaines de sa race, sur laquelle, grand voyageur, il me donnait de curieux détails.

Ton *mvamayôñ,* lui demandai-je, est-il le plus fort de tous?

— Oh! les *mvamayôñ* ne se battent pas entre eux: le *mvamayôñ Mvul* (antilope) est aussi fort que le *mvamayôñ Nzox* (éléphant).

— Mais protègent-ils de même façon?

— Oh! cela non! Le père de toute la race, tu comprends bien, protège davantage.

Et quel est ce père de la race?

Mais, tu le sais bien, c'est le plus vieux de tous.

Et quel est ce plus vieux?

— Pourquoi veux-tu me tromper! Tu sais bien que le plus vieux de tous, c'est le père crocodile. Il est au dessus, beaucoup. Il pourrait «manger» tous les autres.

— Mais pourquoi n'avez-vous pas tous le même *mvamayôṅ*? vous seriez bien plus unis.

— Oh! cela n'est pas possible. Tous tes enfants, à toi, ont-ils la même tête? (i. e. même intelligence). Tous les arbres de la forêt sont-ils même chose? *Nzame*, le Créateur, a dit à l'un: Tu pousseras sans fruits (bons à manger), et à l'autre: Toi, tu en auras. Et tous sont des arbres! Ainsi des *mvamayôṅ*. Mais celui qui est tout à fait au devant *(ošušu)*, c'est *Ngan Esa*. Mais il ne faut pas parler de cela ici: entre vieillards, c'est bien.»

Mézu méñamur[1] *mémvèye méñamur.*

Un homme fait ne doit parler de choses sérieuses qu'à un homme fait.

On trouve aussi chez les Méké pareilles croyances au sujet de l'éléphant. Mais ici cependant nous pouvons noter une différence. Tandisque les Bétsi ont également un grand respect pour l'éléphant, les Méké n'en ont aucun pour le crocodile, et nulle de leurs tribus, je crois, ne l'a pour totem. Peut-être néanmoins faudrait-il y voir, non pas une question de priorité, mais plutôt une haine de race, remontant à la séparation des deux groupes, aux origines de la race.

Donc, pour résumer:

A l'heure actuelle, il n'existe pas de *mvamayôṅ* national.

Le *mvamayôṅ* national a probablement existé: ce fut l'éléphant ou le crocodile: on ne peut dire avec certitude auquel remonte la priorité: la probabilité est pour le crocodile.

[1] *Ñamur*, que l'on traduit souvent à tort par vieillard, désigne au contraire l'homme dans la plénitude de sa force. *Mur* signifie «la personnalité», et la particule *ña* indique l'idée de plénitude ou de supériorité. Notre mot français «maître» répond assez bien à cette signification. Ainsi *ñamur*, un homme fait, un ancien, un maître homme, *ñanda*, une maison étonnante, *ñanzali*, un fusil supérieur, un maître fusil. Le vieillard à cheveux blancs est rarement estimé au pays fâṅ. Dès qu'il n'a plus la force de porter un fusil, on ne lui prête aucune considération, et de lui-même d'ailleurs il se plie à ce rôle en plaisantant et en jouant à tout propos.

b) Le totem tribual.

A l'époque actuelle nous trouvons dans la nation fàñ un grand nombre de tribus, différenciées par leur nom. Mais ces tribus sont souvent apparentées les unes aux autres, et quelques-unes, comme il est facile de s'en assurer en une courte interrogation, descendent les unes des autres.

Et ici survient une double difficulté.

Suivant que tel ou tel auteur en a écrit, et sans en donner d'ailleurs aucune raison, ces «fractions» de groupe — employons ce mot pour un instant — sont tantôt appelées clans, tantôt tribus, sans qu'au fond, pour beaucoup, on puisse assigner une raison ou une différence bien nette.

1° Différence entre clan et tribu.

Pour les uns, la différence entre clan et tribu reposera sur le nombre: le clan sera fraction de tribu, ou composé d'un nombre moindre d'individus que la tribu: le clan comportera plutôt une idée de petitesse.

Cette notion est-elle juste? Outre qu'elle est peu philosophique, nous la croyons de plus complètement fausse. En effet, où sera la limite qui distinguera le clan de la tribu! Il y a, par exemple, chez les Fàñ, des tribus réduites à un nombre infime d'individus. D'un autre côté, à côté d'eux, on trouve des tribus presque éteintes: telle, par exemple, les Batengé, ne comptent plus que trois familles. Est-ce tribu? Est-ce clan?

Nous rejetons donc cette idée: Le clan repose sur le nombre.

Le clan, nous dira une autre école, nous citons ici le P. Lagrange[1] qui d'ailleurs reproduit lui-même le texte de Marillier[2] traduisant ou s'inspirant de W. R. Smith[3]:

«Le clan est ce groupe de la tribu où tout le monde porte le même nom et se réclame d'un seul ancêtre.»

---

[1] P. J. Lagrange, Etudes sur les Religions sémitiques, 1905, p. 112.

[2] Marillier, Revue de l'Histoire des Religions, t. XXXVI.

[3] W. R. Smith, Kingship, p. 187. V. également le R. P. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels. Freiburg 1901.

Malgré l'autorité de ces savants auteurs, nous ne croyons pas que cette définition soit juste. Appliquons-là en effet aux Fâñ. Qu'aurons-nous?

La tribu fâñ se partage tout d'abord en groupes, en quatre, avons-nous dit. Dans ce groupe de la tribu fâñ, par exemple, le groupe ou le rameau bétsi, tout le monde porte bien le même nom, Bétsi, et se réclame d'un seul ancêtre. Donc ce sera le clan bétsi. Nous verrons plus loin qu'aux termes de la définition de Marillier ce clan, si clan il y a, ne serait pas totémique, ne portant le nom d'aucun animal, d'aucun végétal. Cependant, toutes ses fractions le sont: le tout, seul, ne le serait pas! Mais continuons. Le clan bétsi (pour nous, le groupe bétsi) se partage en tribus: là encore tous portent le même nom et se réclament d'un même ancêtre. Prenons par exemple la tribu Esingi: tous les individus de de cette tribu se nomment Esingi et se réclament d'un même ancêtre, *Ngi*, le chimpanzé. Ce serait donc le clan ésingi, partie du clan bétsi: et comme ce clan ésingi se subdivise encore en groupes distincts où tous encore portent le même nom que le chef du groupe, et se réclament d'un même ancêtre, nous aurions encore nouvelles subdivisions, nouveaux clans.

Le clan ne peut donc reposer sur le nom et la communauté d'ancêtre. Il l'a bien, il est vrai, mais c'est une résultante et non une cause, un effet et non la raison d'être de son existence.

Nous devons donc lui trouver une autre base, et cette base, disons-le immédiatement, ce sera la famille, cellule sociale.

Il nous faut donc ici, pour établir les différents totems de tribu et de clan, montrer tout d'abord ce que nous entendons par tribu et par clan, montrer aussi par là même comment l'un et l'autre se constituent, d'où leurs différences, et par là même encore montrer pourquoi et comment le totem de tribu diffère du totem de clan, la tribu et le clan étant deux formations différentes reposant l'une et l'autre sur la famille.

2° La formation de la tribu.

La tribu et le clan, disons-nous, sont deux formations différentes dont la famille est fonction. Comment s'opère ce développement.

qui amène d'ailleurs le totem familial à devenir totem tribual, les deux développements étant nécessairement parallèles?

Seules, à l'époque actuelle, les généalogies nous permettent d'arriver à ce résultat. Dans notre étude récente sur les rapports entre le folklore fâñ et le folklore kanioka [1], nous avons déjà traité ce point curieux. Comme cette étude ne comportait ce point que de façon incidente et ne peut non plus se trouver entre toutes les mains, nous devons la reprendre ici: cette explication est nécessaire.

Nous avons dit un mot déjà de ces généalogies en parlant du *mébara* [2] au commencement de cette étude; v. plus haut p. 5.

Lorsqu'on regarde la carte du Congo [3], on voit en effet le pays occupé par les Fâñ se partager entre quatre cents noms de tribus.

---

[1] Anthropos IV p. 946 et suiv.

[2] Généalogie des Ancêtres qui est le premier enseignement donné au jeune garçon. — Notons en passant que cet enseignement n'est jamais donné aux filles: la fille n'est pas considérée comme «membre» de la tribu, mais bien comme «objet» appartenant à la tribu, «objet» ayant certains droits, il est vrai, mais ne pouvant les exercer que sous la tutèle de son père ou de son oncle.

[3] Nous espérons pouvoir donner prochainement dans l'«Anthropos» avec une étude sur les Fâñ une carte de leur pays, aussi correcte que possible. Signalons en passant combien il serait utile pour ces cartes, et d'ailleurs pour tout renseignement géographique et ethnographique, d'adopter une fois pour toutes une orthographe uniforme, comme avait voulu le faire jadis le général FAIDHERBE, et comme le fera avec plus de succès, espérons-le, l'«Anthropos». Le système adopté aujourd'hui par la plupart des voyageurs et explorateurs est en effet celui-ci: écrire comme ils entendent! Et malheureusement, la plupart semblent convaincus que ce système est le seul vrai, sans se douter aucunement que le pays qu'ils traversent a une langue avec des règles précises et aussi que chacun n'entend pas de la même façon. Avec un pareil système, beaucoup trop généralisé, la carte du Congo français se couvre de noms orthographiés de la façon la plus fantaisiste, quand ces noms ne sont pas eux-mêmes absolument fautifs. Dans ce dernier cas, nous citerons entre autres perles, ceux de *Màyèm*, de *Vum*, *Mvum* ou *Evum* etc. que l'on rencontre de temps en temps, et dont l'origine est tout simplement celle-ci: L'explorateur fait demander au guide le nom d'une localité: celui-ci répond parfois, et surtout s'il s'agit de localités un peu éloignées et que l'on aperçoit par exemple du haut d'une colline: *Màyèm*, je ne sais pas, ou encore, *Vum*, *mvum*, etc. c'est un endroit. L'explorateur inscrit gravement: *Màyèm*, *Vum*. D'un autre côté, il arrive fréquemment que l'interprète donne non pas le nom propre, mais le nom commun, ainsi *Otòñ*, un ruisseau, *Ototòñ* un petit ruisseau, *Nkol* une colline ect. Les dernières cartes du Congo, publiées à la suite des nombreuses expéditions qui ont, depuis dix ans, sillonné le pays, et ont en général été dirigées par des officiers, méritent souvent ce reproche. Il serait absolument à désirer

et au premier abord, il est impossible de savoir si l'on a affaire à une tribu proprement dite ou à une subdivision de tribu ou à un clan.

Comment les distinguer et les grouper?

A peine sorti de la première enfance, le jeune Fâñ, dès l'âge de 7 à 8 ans, apprend son *mébara* (et c'est son premier enseignement), c'est-à-dire les noms des aïeux dont il est issu, et c'est là en même temps la marque de sa filiation et de la noblesse de son origine. Interrogez n'importe quel bambin sur sa famille, et vous le verrez répondre: «Je suis fils d'un tel, fils d'un tel, fils d'un tel», jusqu'au premier ancêtre de la tribu, où il s'arrête pour dire: «Et celui-là était fils de *Nzame*, c'est-à-dire de Dieu, et avant, je n'y étais pas, ni moi, ni personne»![1] Et notons encore en passant que jamais, au grand jamais, il ne dira, dans ce cas, «je suis fils de tel ou tel animal», bien qu'il appartienne au clan de cet animal. Autre chose la filiation, autre chose le totem! — Et chemin faisant, il s'arrête, toutes les fois que deux frères ou davantage, s'étant séparés, ont constitué une autre tribu. L'exemple suivant fera d'ailleurs mieux ressortir ces généalogies où l'on serait tenté parfois de retrouver une infiltration sémite des temps patriarcaux ou mieux encore, comme nous l'avons déjà indiqué plusieurs fois, une filiation avec les peuples de l'antique Egypte.

qu'avant de partir faire une expédition, les chefs de missions fussent au moins légèrement initiés à la langue et à l'histoire des pays qu'ils traversent, et à quelques notions de transcription des noms, choses qu'ils ignorent assez souvent.

En suivant ce désir, on éviterait, par exemple, de trouver sur les cartes congolaises, pour ne citer que celles-là, Fâñ écrit de 14 façons différentes: Fang, Fan, Fans, Fâñ, Faons, Mfan, Mfangs, Mfaons, Pahouins, Mpahouins, Pawin, Mpawin, Paouën, Mpaouën, etc. On conviendra que c'est beaucoup pour un seul peuple!

On éviterait encore d'écrire des noms de clans pour des noms de peuples, ce qui amène une confusion inextricable, surtout vers la côte, où les tribus de langue différente se mêlent étrangement. Des travaux d'une réelle valeur au point de vue géodésique deviennent alors inutiles pour l'ethnographe!

[1] Comme on le voit, nos Fâñ sont nettement spiritualistes et n'admettent pas l'éternité de la matière. D'aucuns diront peut-être que c'est précisément parce qu'ils sont arriérés qu'ils repoussent le matérialisme. Leurs chants de mort, dont j'ai également recueilli de nombreux exemples (cf. La Religion des Primitifs, par Mgr. Le Roy, pp. 148, 198, 253) confirment absolument cette croyance à la vie de l'au-delà.

Vous êtes dans une tribu fâñ et rencontrez un individu quelconque. Vous désirez savoir son nom, inconnu de vous. Vous l'interrogez donc et il vous répondra par son nom patronymique. Et c'est ainsi, pour le dire en passant, qu'un Fâñ, par exemple, aura d'abord son nom patronymique, reçu au sortir de la première enfance; puis son nom familier, sous lequel ses parents et ses proches le connaissent, rôle joué dans nos races par le prénom ou le diminutif familier ou amical; son surnom ou nom de guerre, par lequel ses compagnons le désigneront; son nom de race ou de branche de tribu, et enfin son nom particulier lorsqu'il est reçu dans une société secrète. Il est facile donc de concevoir combien un tel système, pour compliqué soit-il, peut amener d'erreurs ou de confusions, d'autant que bien souvent encore, par mesure de précaution ou de prudence, ou s'il a quelque peccadille à se reprocher, quelques représailles à craindre, ou bien simplement par raillerie, amour de tromper ou passe temps, le Noir, interrogé, vous donnera un faux nom, avec une aisance parfaite, et tel un cambrioleur émérite, le soutiendra avec énergie. Mais avec le *mébara*[1], qui n'admet que les noms patronymiques, de tels subterfuges sont impossibles. Car, pour tout averti, il est facile de s'apercevoir bien vite si les ancêtres improvisés sont véritables ou non, si la filiation est authentique ou fabriquée de toutes pièces.

Rencontrant un individu et voulant savoir qui il est, vous lui demanderez donc:

O ne nza? Tu es qui?

[1] Ce *mébara*, ou enseignement des ancêtres, a pour les Fâñ un puissant intérêt et leur est même socialement nécessaire. En effet, il est interdit sous les peines les plus sévères et même de divorce immédiat, de se marier 1° avec une femme de son propre clan, 2° avec une femme du clan dont la mère est issue, 3° avec une femme d'un clan issu de la même souche commune, si éloignée que soit la parenté, et parfois elle remonte à plus de vingt ascendants. Leur *mébara* seul leur permet d'être renseigné sur ce point.

Le *mébara* concerne uniquement les générations masculines. La femme est ignorée; en l'appelant on mentionne rarement le nom de son père et seulement dans le cas où, par suite de contestations ou de mariage de ses fils, il serait nécessaire de connaître le nom de sa tribu.

Au point de vue ethnographique, le *mébara* offre de même un haut intérêt puisqu'il permet de grouper à la souche les diverses tribus ou clans fâñ.

Et il répond par exemple:

«*Mé ne Nze, mone Nkwax̣,* je suis Nze, fils des *Nkwax̣,*» c'est-à-dire du clan *Nkwax̣* [1].

«*O ne Nze nza?* Tu es Nze de qui?» c'est-à-dire: Quel est ton père?

«*Mé ne Nze Nzoÿo.* Je suis *Nze Nzoÿo,*» c'est-à-dire et sous entendu: Je suis *Nze,* fils de *Nzoÿo* et comme dans le clan, les *Nze* peuvent être nombreux, et ainsi des autres noms, dans la pratique, on dira couramment *Nze Nzoÿo.* Mais continuons notre interrogation.

«*Nzoÿo nza? — Nzoÿo Bitôma. — Bitôma binza*» [2].

Et ainsi de suite. Nous obtiendrons donc pour *Nze* la généalogie suivante:

Nze	*Otôn̄*	*Ebias*
Nzoÿo	*Ndame* né *Mvi*	*Nsoÿe*
Bitôma	*Nkèle*	*Mvure* né *Ngol*
Ndama	*Mikwè*	*Obiân̄a*
Esoÿe	*Nkorele*	*Ndotuma*
Mikwè	*Bikwas*	*Esoÿe*
Nkân̄	*Bikorele*	*Nkwax̣* né *Nduma* né *Nkwé* [2]
Ndotuma	*Esoÿe* né *Foÿe* né *Nkôn̄* [3]	*Nzame*
Nzoÿo	*Mwas*	
Nkèle	*Nkân̄e*	

Dans le même village, interrogeant un autre individu, j'obtiens la généalogie suivante:

Abure	*Esô*	*Esoÿe*	*Nkân̄*
Méndame	*Nkwax̣*	*Mikwè*	*Ndotuma* etc.

et il m'est facile de m'apercevoir, ainsi que tous les assistants, du degré de parenté qui relie *Abure* et *Nze* dont l'ancêtre commun est *Esoÿe,* quatre générations auparavant

Dans un autre village *ye nkwax̣,* interrogeant le chef, j'obtiens la généalogie suivante:

[1] Le clan *Nkwax̣* dont fait partie ce Nze, habite un affluent du Komo.

[2] Remarquez ici que le préfixe de *nza,* simple adjectif, suivra l'accord du nom possessif et prendra, bien qu'au singulier, un préfixe pluriel parce que *Bitôma* est un nom pluriel (littéralement: les branches de palmier) — *Bitôma Béndama — Ndama nza? — Ndam'Esoÿe — Esoÿe nza?*

[3] C'est-à-dire *Esoÿe* qui eut deux frères chefs de clans.

Ndotuma	*Nzuÿe*	*Nkèle*	*Nkorèle*
Nsoÿo	*Nzature*	*Mikwè*	*Bikwas*
Nkwèl	*Nkwax*	*Esòñ*	*Bikorèle*
Anguma	*Mébiâñ*	*Otore*	*Esoÿe* né *Foÿe* né *Nkôñ*

et par le même procédé que tout à l'heure, je reconnais immédiatement que la souche commune est *Nkorèle; Nze* descend de *Nkorèle* par *Mikwè*, et *Ndotuma,* le chef vivant actuellement, par *Otore Mikwè* et *Otore,* tous deux fils de *Nkorèle.*

Et en procédant ainsi, nous pouvons reconstituer peu à peu la généalogie de la tribu entière.

Mais ne nous en arrêtons pas là. Un autre procédé permettra d'aller plus loin et de savoir quelle est, dans la tribu, ou dans plusieurs familles, la branche aînée. En effet, dans l'*évora biéri,* ou boîte contenant les crânes des ancêtres, le fils aîné conserve le crâne de son père, de son aïeul, et ainsi de suite, de fils aîné en fils aîné, usage sur lequel nous aurons à revenir plus tard.

Nze possède les crânes de tous ses ancêtres jusqu'à et y compris *Nkwax*; celui-ci est donc le représentant direct de la branche ainée. *Ndotuma,* au contraire, s'arrête à *Otore. Otore* était par conséquent un fils cadet de *Nkorèle.* Le tableau suivant montre ainsi comment, grâce aux crânes conservés, on peut reconstituer une famille.

Nduma
- *Nzoÿo*
  - *Ndame,*
    - *Esoÿe*
    - *Ndam*
  - *Era*
    - *Erèle*
- *Ndame*
  - *Olè*
    - *Obi* *Mvûñ*
- *Obya*
  - *Mbiâñ*
- *Nkorèle*
  - *Ara*
    - *Esure* etc.

Le crâne de *Nduma* sera possédé par *Esoÿe,* celui de *Ndame* par *Obi* etc. Au contraire *Ndam* second fils de *Ndame, Mvûñ,* fils d'*Olè,* ne possèderont aucun crâne, n'étant point héritiers directs, mais seulement cadets; en revanche, leurs propres crânes passeront à leur fils aîné.

Enfin, nous avons dit que, dans les généalogies, lorsque plusieurs noms étaient donnés sur une ligne parallèle, les Fañ entendaient désigner par là les fondateurs d'un nouveau clan, parfois d'une nouvelle tribu.

Ainsi, dans la première généalogie ci-dessus, *Nze* nous donne *Otôñ,* fils de *Ndame,* et *Mvi.* Ceci nous indique immédiatement

que si *Nkèle,* père de *Ndame,* eut deux ou plusieurs fils (les autres généalogies renseigneront sur ce point), un seul de ces fils, *Ndame,* continua le lignage de la tribu. *Mvi* quitta sa tribu non pour une raison infamante, sans quoi il ne serait pas mentionné dans la liste, mais de son plein gré, et pour un autre motif, que souvent les légendes particulières nous indiqueront. Ainsi, dans ce cas, Mvi alla au loin fonder une tribu nouvelle dont il fut le chef, les Bémvi, encore existant aujourd'hui (villages sur l'Yé)[1]. Il sera donc facile d'établir la parenté entre la tribu *Bémvi* et la tribu *Yenkwax.*

En procédant de même, nous retrouverons les *Esoÿe* et les *Nkôñ,* les *Béndum* et les *Békwé*; toutes ces tribus, issues d'une même origine, et ayant le même sang, n'auront entre elles aucune alliance par mariage: la loi précédemment vue le leur défend, mais elles demeureront alliées au point de vue défensif et offensif à cause de la communauté d'origine.

Les généalogies actuellement conservées dans les tribus nous permettent de remonter à environ dix siècles en arrière, c'est-à-dire au temps de Charlemagne ou de Louis IX, à peu près; les générations les plus complètes que nous ayons pu recueillir comptent 32 ou 33 générations, telles celles des Yendum et des Yentsi, sur le haut Dzèm ou Ngoko, affluent de l'Ubangi.

3° Groupement des généalogies d'où sort le groupement des tribus.

Or, en réunissant toutes ces généalogies, il arrive ce fait curieux que peu à peu elles se resserrent, s'unissent, se groupent, et finalement se condensent en un certain nombre de tribus mères qui toutes commencent, pour le groupe Bétsi, par le mot *ye* «vallée». Dans une Etude parue jadis dans les «Missions Catholiques»[2] et à laquelle on peut se reporter pour plus amples renseignements, nous avions conclu finalement que les Fâñ, à une époque reculée de leur histoire, habitaient probablement sur les plateaux et les vallées qui limitent à l'Ouest le bassin du Bahr-el-Gazal; cette opinion concorde d'ailleurs avec ce que nous savons des Mombuttu, auxquels les Fâñ

[1] Karagwa de certaines cartes. Karagwa est le nom donné par les anciens maîtres du sol. Les Fâñ ont souvent conservé ces noms.

[2] Les Fangs, où ils vont et d'où ils viennent . Miss. Cath. 1898.

sont unis, anthropologiquement parlant, d'une manière étroite. Dans un travail récent sur le Congo, Avelot[1] s'est rallié à cette opinion.

Mais pour en revenir à notre sujet, à cette époque, les Fâñ étaient partagés déjà en un certain nombre de tribus; chacune habitait sa vallée ou son territoire, de préférence sa vallée, plus favorable aux cultures que les hauts plateaux; là devait en somme se trouver le groupement principal de la tribu. Or, comme nous l'avons déjà dit, le mot *ye* désigne la «vallée», et en groupant les généalogies, on arrive finalement à les réunir en un certain nombre de tribus, dont le nom commence également par *ye* «vallée». A *ye* se trouve adjoint nécessairement un qualificatif désignant, à la fois, et la tribu et la vallée, celle-ci ayant pris son nom de la tribu qui est venue l'habiter. Nous savons d'ailleurs, par d'autres témoignages historiques, que l'établissement des Fâñ sur les plateaux et vallées du Bahr-el-Gazal était postérieur à de premières migrations d'un pays plus éloigné encore; les légendes en ont conservé les traces.

Ce qualificatif adjoint au mot *ye* «vallée» est toujours, au moins autant que nous avons pu le constater, un nom de plante, d'animal, ou de phénomène céleste. Ainsi *Ye-Bikon,* vallée des Bananes, *Ye-Mvi,* vallée du *Mvi* (espèce de fleur), *Ye-Nzox,* vallée de l'Eléphant, *Ye-Ngü,* du Sanglier, *Ye-Mvè,* d'une sorte de petit quadrupède, *Ye-Mvêñ,* de la Pluie etc.

On pourrait, au premier abord, soutenir que les hommes des clans habitant ces vallées ont reçu leur nom de la vallée elle-même; dès lors, ce nom ne serait en somme qu'un sobriquet, ou encore une appellation géographique dûe à des circonstances climatériques à certaines plantes ou animaux qui habitaient de préférence ces vallées, ou encore à des faits qui se seraient produits. Ainsi, par exemple, quelques noms de villages que l'on retrouve aujourd'hui en pays fâñ sont dûs à ces circonstances[2]: tel *Nzox ébolia* ou

[1] Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogowé, 1906 (Bull. Sté de Géographie, Paris).

[2] Dans une brochure récente: Le Nomadisme chez les Fangs (Paris, Delagrave 1909) le P. Martrou signale un certain nombre de noms de village se rapportant à cette origine. Tels *Alèn, Mélèn* du nom de l'Elaïs, palmier à huile, *Dzò, Adzâñ,* les arbres à graisse, *Akinétom,* on n'a pas peur des disputes, *Fula,* réunion d'une tribu etc. L'auteur fait remarquer à ce propos avec juste

Mbolenzox, l'éléphant pourri; on avait en effet trouvé là, à l'époque de la fondation du village, un éléphant pourri dans la brousse; telle encore *Aïna,* la rivière noire etc. Mais il convient de remarquer que ce cas ne s'applique jamais à des noms de tribus ou de clans. Il serait, de plus, assez difficile à admettre que telle plante ou tel animal se soit ainsi rencontré à point nommé dans telle ou telle vallée. Mais, comme pareille chose serait encore possible, les deux preuves les plus fortes contre ce système nous paraissent être: 1° la formation actuelle des clans où on ne se préoccupe nullement de ces accidents; 2° le fait qu'avant d'habiter ces vallées, les clans étaient déjà formés et avaient, les légendes l'indiquent, accompli d'autres migrations. Aussi cette désignation du clan par le nom de l'animal ou de la plante totem ne nous semble pas, comme à Powel, l'origine du totémisme lui-même. Nous aurions peine encore à souscrire à l'opinion de Lang[1] disant dans «Social origins»: «Diverses circonstances (ressemblance physique réelle ou supposée) auraient provoqué la création spontanée de ces noms pour désigner aisément les groupes primitivement anonymes et d'abord vaguement distincts. Les totems seraient donc à l'origine de simples sobriquets. Sur ce nom se serait greffé un mythe d'où procéderait le système de rites et d'institutions religieuses que nous décrivons.» Ces groupes anonymes et d'abord vaguement distincts ne nous disent scientifiquement rien qui vaille. En tout cas, tel ne nous paraît pas le système fâñ.

Les Fâñ, disons-nous, seraient donc venus, à une époque impossible à préciser, d'un pays encore plus éloigné.

D'après la légende du crocodile, les Fâñ, à cette époque très reculée, auraient émigré en effet d'un pays situé sur le bord de grandes étendues d'eau, «avec des vagues», et le culte était alors, pour les Bétsi, celui du crocodile, auquel on offrait annuellement des victimes humaines. Nous aurons occasion de revenir à ce point en parlant de l'origine du totem.

Supposons donc ce point acquis: Les généalogies de tous les clans fâñ se groupent actuellement autour des généa-

raison que la confusion habituelle du nom du village avec celui de la tribu ou même du chef supposé du village est une erreur commune aux cartes de l'habitat fang.

[1] Cf. Bros, *op. cit.* p. 221.

logies des tribus commençant par *Ye*: dans ces dernières, quelques-unes donnent, par le même moyen, des preuves certaines de parenté qui d'abord les réduiraient en rameaux, puis finalement en une seule nation, composée à l'origine d'une seule tribu, puis d'une seule famille, d'où sort la nation actuelle.

Maintenant, donc, la nation fàñ se partage en quatre rameaux différents et chaque rameau en tribus.

Tout ce que nous venons de dire s'applique au rameau Bétsi, mais s'applique également, de fait, aux rameaux Méké et Fôñ, en observant toutefois que le nom de la tribu commencera généralement par *A* dans ces rameaux. Ainsi les *Amvom,* ou hommes du Boa. Les clans dérivés commenceront de même que dans les tribus Bétsi par *Es'* «père». Si la filiation est secondaire, le préfixe sera *O* ou *A,* tels les *Oyex,* ou plutôt par *Ebi,* synonyme de *Es',* les *Angonavé,* les *Angonavel* etc. Ces clans seront facilement reconnaissables de la tribu; le mode de filiation étant le même que celui que nous avons donné pour les clans Bétsi, leur nom ne sera pas «totémique», mais reproduira celui du fondateur du clan. Là encore, seules, les généalogies pourront nous permettre cette constatation, puisque le nom du fondateur pourrait également être un nom d'animal et leur prêter une apparence totémique qui irait directement contre la loi énoncée: «se considérer comme étant de la lignée de l'animal éponyme.» Le totem du clan peut parfaitement bien en effet ne pas être le même que l'animal dont le fondateur porte le nom, ce qui n'empêche nullement le clan d'être totémique.

Cette constatation est importante à signaler.

4° Comment reconnaître la «tribu» de façon précise.

Nous réservons donc, indépendamment du nombre d'hommes ou de villages, le nom de «tribus» aux fractions organisées dont le nom commence par *Ye*. Ces fractions sont toutes totémiques, c'est-à-dire que la tribu porte bien le nom du totem auquel elle est vouée.

C'est ainsi, par exemple, que nous avons les:

Ye-ngol, jadis hommes de la vallée du *Ngol,* ou simplement les hommes du *Ngol,* les *Ngol*:

Ye-nkwax, Ye-bikon, Ye-ngôm, Ye-ngü etc. Hommes du *Nkwax* (esp. d'animal), des Bananes, du Porc épic, du Sanglier etc.

A l'époque actuelle, les tribus *Ye*, auxquelles, répétons-le encore, se rattachent tous les autres clans, sont au nombre de soixante à quatre-vingts, en tous cas ils ne dépassent certainement pas la centaine, chiffre déjà très considérable.

Ces tribus fâñ *Ye* sont nettement totémiques; ainsi:

Nom de la tribu.	Nom du totem.
Ye-ngol	*ngol*, espèce de poisson,
Ye-ngü	*ngü*, sanglier,
Ye-kwé	*kwé*, escargot,
Ye-mvin	*mvin*, esp. d'antilope,
Ye-mvux	*mvux*, animal nocturne,
Ye-ngi	*ngi*, chimpanzé,
Ye-shôñ	*eshôñ*, espèce d'arbre etc. etc.
Ye-mvèñ	*mvèñ*, la pluie.

Non seulement ces tribus sont totémiques par le nom, mais elles répondent absolument à ce que W. R. Smith, et à sa suite, Marillier et les auteurs réclament du clan pour être totémique, à savoir:

1° Qu'il porte le nom d'une plante ou d'un animal[1].

2° Que ses membres fassent remonter leur origine à cet animal ou à cette plante et se considèrent comme étant de sa lignée. — En parlant plus loin de l'origine du totem, nous verrons comment se réalise cette condition.

3° Qu'ils attribuent aux animaux ou aux plantes de l'espèce à laquelle ils se rattachent par des liens de filiation, un caractère sacré, qui peut les conduire à les regarder comme des dieux, mais qui, en tout cas, les leur fait traiter avec vénération et n'en user point pour leur alimentation de chaque jour. — Nous verrons également comment les Fâñ réalisent cette condition.

De là, ressort également avec netteté cette conclusion que la tribu est totémique.

Il existe pour chaque tribu un totem différent, d'où nous concluons avec raison à l'existence du totem tribal. Dans un paragraphe suivant, nous examinerons ces différents totems.

---

[1] Parfois aussi, comme nous l'avons vu, d'un phénomène naturel.

c) Le totem de clan.

A l'exemple du totem de tribu, existe-t-il également un totem de clan, ou bien chaque clan, sorti de la tribu, garde-t-il avec lui le totem ancestral?

Il y a d'abord lieu ici à une très importante remarque. Certaines tribus ne portent pas le nom de leur totem «actuel», animal ou végétal. Si l'on en demande la raison aux chefs, souvent ils sont incapables de la donner: *Silege beñabur bémveye,* interroge les anciens qui savent, répondra-t-on. Le souvenir d'un totem plus ancien s'est conservé, et c'est tout. Cependant, grâce à quelques chefs plus intelligents ou plus soucieux des traditions de la race, nous pouvons donner la raison de ce fait, anormal à première vue.

Les tribus qui ne portent plus «actuellement» le nom de l'ancien totem, l'ont, non pas «perdu», mais «changé» au cours de leurs migrations successives, parce que le totem primitif, animal, végétal, ou autre, ne se retrouvait plus dans la région occupée plus tard. Ainsi, maintenant, tel est le cas pour le lion, le cheval, ou l'okapi, l'hyène, le lapin etc. et certaines plantes que l'on ne trouve pas dans la région équatoriale habitée par les Fâñ depuis leurs dernières migrations.

Les tribus ont donc changé de totem, car ne le trouvant plus dans leur pays, elles ne pouvaient continuer avec lui l'antique alliance qui doit, de temps à autre et dans les circonstances déterminées par les rites, être renouvelée par l'échange du sang. Qu'ont fait alors les tribus placées dans ce cas? Elles ont choisi un autre totem rappelant l'ancien autant que possible, mais elles ont soigneusement gardé le nom du totem primitif. Peu à peu, dans bien des cas, le souvenir de ce qu'était ce totem s'est à peu près perdu. Ainsi, les Ye-mbax, dont le totem est aujourd'hui une espèce d'antilope, ont eu un totem dont le signalement, aujourd'hui fantastique et en même temps fantaisiste, nous paraît cependant se rapporter, soit au cheval, à l'okapi ou à un autre solipède, comme on en retrouve dans le haut pays et dont le nom primitif pourrait bien être commun avec le *mbarta* ou solipède, des Banda [1]. De même, les Esi-Mara qui ont «changé» pour prendre le chat-tigre, ont probablement eu, d'après leurs traditions, le terrible

[1] Les Banda habitent les vallées de la Hte Koto, du 4° au 10° Lat. N et du 15° au 23° de long E. Ce ne sont plus des Bantous. Une de leurs tribus, les Ndris, est assez connue.

«lion» que nous retrouvons en Banda sous un nom similaire: ***bamara***. Par un phénomène inverse, mais qui semble bien confirmer notre opinion, les animaux ou végétaux localisés dans le territoire fâñ actuel ou encore que l'on retrouve bien au sud, mais non au nord, ne sont jamais totems, et surtout, fait beaucoup plus important, aucune tribu ne porte leur nom. Tels en particulier l'élaïs ou palmier à huile et le gorille, pourtant si remarquable, que les Fâñ craignent fort, et dont on retrouve souvent la main droite conservée dans la Maison publique comme fétiche de l'Esprit de la Force. —

Mais revenons à la demande que nous posions en tête de ce paragraphe: Existe-t-il un totem propre au clan, ou bien chaque clan garde-t-il le totem ancestral? Pour répondre à cette question, il faut nécessairement examiner d'abord ce qu'est le clan et s'en faire une idée nette. D'où nécessité d'en étudier la formation.

1° Désagrégation de la tribu, formation du clan.

Au cours des siècles, et aujourd'hui encore, sous l'influence des migrations ou du nombre croissant, les tribus continuent à se désagréger. La plupart du temps, cet événement se produira, soit à la suite de querelles familiales, soit à la mort du chef. Mais notons bien un phénomène remarquable et qui appuie notre thèse du totémisme: ce ne sera pas un individu «quelconque» qui se séparera ainsi de la tribu pour aller fonder ailleurs un nouveau clan: si, par hasard, le fait se produit, il demeure à l'état sporadique, et le clan ainsi formé sous l'influence d'un homme n'ayant ni autorité ancestrale, ni autorité totémique, ne tarde pas à disparaître.

Prenons le cas le plus fréquent, la mort du chef. D'après les lois constitutives de la tribu, le pouvoir, quelque soit le nombre des fils du défunt, ne passe pas au fils aîné, à moins qu'il ne soit déjà d'un âge avancé, mais au frère du défunt qui suit immédiatement par rang d'âge. A la mort de ce frère, la succession va successivement aux autres frères, jusqu'à extinction totale de la lignée, et le dernier frère étant disparu, alors seulement le pouvoir revient au fils aîné du frère aîné, et toujours ainsi. Si la branche aînée vient à disparaître, la branche cadette la remplace.

Mais on conçoit que dans bien des cas, les héritiers se sentent désireux et surtout pressés . . . d'hériter. Un frère puîné fera facile-

ment, s'il le peut sans inconvénients, disparaître un frère aîné. Le cas, il faut l'avouer, est cependant rare: une séparation à l'amiable est plus fréquente; elle l'a été surtout jadis, alors que dans les migrations continuelles de la tribu, la nécessité de rester unis était moins forte qu'une fois la tribu établie dans son territoire définitif, ou surtout dans un territoire à sa convenance. Très souvent aussi, le chef de la tribu envoyait en avant quelques-unes de ses hordes sous le commandement de ses frères ou de ses neveux. Le cas était légal: il a été de beaucoup le plus fréquent.

Quelles étaient alors les conséquences?

Un exemple le fera mieux saisir. Prenons, afin de préciser, la tribu des Yemvi, en remontant à quelque vingt générations. Le chef, à cette époque, est Bikwôn̈[1]: il a trois frères puînés, Nture, Ngwa et Mikwé. De plus, il a des fils, Mvôn̈ et Mkwél. Pour une raison que nous ignorons, dispute familiale, manque de territoires de chasse, désir de conquêtes, de migration ou par esprit entreprenant, chacun des trois frères puînés se détache avec sa horde de la tribu principale. Nture et Ngwa s'en vont au loin, sans esprit de retour; Mikwé, au contraire, fonde un village dans les environs.

Qu'arrive-t-il? A la génération suivante, Nture et Ngwa ont fondé un «clan» nouveau: les villages de Nture et de Ngwa prendront leurs noms, et les enfants, remontant à leur ancêtre, dont les descendants en ligne directe conservent le crâne, preuve de la véracité de leur généalogie, diront: «Nous sommes les descendants de Nture, nous sommes les descendants de Ngwa, c'étaient nos pères: *Esa Nture, Esa Ngwa,* le père Nture, le père Ngwa», et désormais les hommes de ces deux fractions de la tribu Yemvi formeront deux nouveaux clans: les Esanture, les Esangwa. Les hommes de la tribu Yemvi continuant nécessairement leur existence, nous aurons donc à ce moment trois fractions sœurs, filles d'une même racine:

Ye-mvi

Yemvi *Esanture* *Esangwa*

et les Yemvi se trouveront ainsi groupés sous trois branches différentes, l'une étant la tribu proprement dite, les deux autres, des clans, et l'ensemble, la tribu Yemvi.

[1] Nouvelle preuve de l'utilité des généalogies. On pourrait étendre cet exemple à toutes les tribus.

Ce fait est très remarquable à signaler au point de vue du totem et de l'exogamie.

Un point important est à noter ici: c'est que ces hordes, ainsi lancées en avant, constituent plus tard les clans dont nous venons de parler, par suite même de leur mode de formation. Ce sont en effet les jeunes guerriers de la tribu qui partent ainsi en avant, mais ils n'emmèneront pas avec eux de femmes ou d'enfants, qu'ils n'ont d'ailleurs guère encore. Seul, le nouveau chef a la sienne ou les siennes, et parfois aussi ses frères qui l'accompagnent, ont également les leurs. On conçoit en effet que les femmes seraient plutôt un embarras pour ces hordes, surtout si elles étaient en nombre trop considérable, car ces nomades font parfois des randonnées fantastiques, se lançant à des centaines de kilomètres de la tribu-mère. De plus, une des principales raisons de ces migrations est surtout le désir et le besoin de se procurer des femmes. Les jeunes guerriers trouvent difficilement des épouses; ils sont liés d'un côté par les lois totémiques qui les empêchent de trouver femmes dans leur tribu ou dans les tribus alliées par le sang, quelque soit l'éloignement de la parenté; d'un autre côté, les chefs, par le fait même de leur puissance et de leur richesse plus grande, accaparent toutes les femmes. On comprend facilement que certains chefs pour eux seuls, par exemple, qui possèdent trois cents femmes, et plus, lesquelles travaillent toutes pour lui, puissent sans cesse augmenter encore ce nombre, soit par achat, produit du travail, soit par échange de leurs propres filles, ce que ne peuvent faire les jeunes guerriers.

Arrivée sur le territoire d'une tribu étrangère, après avoir obtenu libre passage chez les clans alliés, ou forcé sa route, soit de nuit, soit à main armée si les clans sont ennemis, la horde se construit, dans la forêt, un abri provisoire. Les ou le chef partent alors nouer quelques relations près de la tribu étrangère voisine, souvent près des Bésèx, Balengi, Bakélé etc. Ils s'établissent alors en un point qu'ils jugent favorable, puis commencent leurs déprédations. Ils attaquent les hommes isolés, qui sont presque toujours mangés afin d'éviter toute représaille ultérieure, ils volent les femmes qu'ils font leurs, et qui se soumettent à leur nouveau sort avec la passivité habituelle à la femme de ces races. Ainsi, peu à peu, de nouvelles familles se constituent à peu de frais, et se groupent dans

une forte organisation autour de la cellule-mère du clan, constituée par la famille du chef, elle, bien autochtone. Alors, la horde a disparu: un nouveau clan filial est constitué; il n'aura plus avec la branche-mère que de lointains rapports, tout en conservant toujours le souvenir et les lois de sa filiation. Il nous est arrivé ainsi de rencontrer des clans à plusieurs centaines de kilomètres de la branche-mère. Le village des Abè, sur la rivière Tsini, à quelques vingt kilomètres de Libreville, avait été ainsi conduit par son chef actuel, lors de sa jeunesse, depuis les sources de l'Aïna jusqu'à l'emplacement actuel, à 500 kilomètres environ du lieu d'origine. Rien n'égale la stupéfaction et le contentement du vieillard, lorsque pour la première fois, au retour d'un long voyage, je lui donnai des nouvelles de ses frères et parents restés là bas, et avec lesquels il n'avait jamais eu depuis lors de communications. Il fut particulièrement heureux d'apprendre que l'arbre *Abè* dont son clan portait le nom, planté lors de sa naissance sur les restes de son ombilic était encore parfaitement vivace. C'est une curieuse cérémonie totémique dont nous aurons à parler, au sujet des rites de la naissance.

Ainsi se constitue un nouveau clan.

Ce mode de formation «radicale» explique en même temps pourquoi la grande tribu fáñ, ou mieux la nation, forme, au centre, un groupe compact et sans aucun mélange: aucune tribu étrangère n'habite au milieu d'eux: elle a été purement et simplement «mangée». De ce fait, ressort cette conséquence que la langue demeure intacte, tout aussi bien que le faisceau des croyances et traditions, et l'ensemble des rites. L'influence d'une tribu étrangère ne saurait agir, puisque cette tribu est «absorbée», littéralement. Les femmes et les enfants, qui seuls sont épargnés, sont transportés au loin; ils deviennent bien vite aussi «fáñ» que leurs vainqueurs, d'autant que les femmes sont mises sur le même pied que les autres femmes et nullement réduites en esclavage, et que les enfants mâles, adoptés, seront également tous reconnus comme de véritables Fáñ. J'ai vu des enfants Nsèx ainsi capturés: à peine se souvenaient-ils de leur origine, et nul ne les en faisait souvenir: ils étaient absolument sur le même pied que les autres enfants. Toutefois, ces «importés» demeurent toujours simples guerriers. Adoptés par un chef, ils ne lui succèdent pas.

Le peuple fâñ gagne continuellement sur les tribus voisines, et deviendra dans un temps donné, car il est très prolifique, le maître du Congo. Seuls, les Négrilles ont absolument résisté à cette absorption, mais leur nombre est infime, et ils vivent à l'égard des Fâñ, dans un état de demi-domesticité, demi-esclavage.

Quand, au contraire, un ensemble de familles se sépare de la tribu pour aller s'établir à une distance généralement peu éloignée, ce n'est plus un clan, mais un village dépendant de la tribu et du village dont il se détache, qui s'établit. Ces villages sont presque toujours sous le commandement d'un frère ou d'un fils du chef principal; ils forment avec le village souche un groupe homogène. Nous avons rencontré de ces groupements comptant ainsi quarante villages et plus, et tendant sans cesse à s'accroître, puis à se disséminer, accroissement et dissémination nécessités par les besoins des cultures qui s'épuisent vite [1].

Reprenons maintenant le cas précédent. Mikwé, frère de Bikwôñ, s'est également séparé de son frère, emmenant avec lui quelques familles pour fonder un nouveau village. Il renonce par là même à la succession de Bikwôñ, mais demeure sous son autorité, et plus tard son village obéira de même au fils aîné de Bikwôñ, mais d'une obéissance toute relative, et seulement dans certains cas particuliers. En fait cependant, et dans les grands palabres la chose a son importance, le pouvoir suprême, chez les Yemvi [2] — car c'est chez eux que nous avons pris cet exemple — restera au descendant soit en ligne directe, soit en ligne collatérale de l'ancêtre Bikwôñ, dans les cas énumérés précédemment. Par le hasard ou l'enchaînement des circonstances, il pourra très bien se faire que le village du chef suprême devienne un misérable hameau, et que ce chef soit un bien pauvre hère: il n'en conservera pas moins son titre et son rang reconnu. Il nous souvient d'avoir ainsi rencontré le chef des Esawôñ, puissante tribu du centre. Ce chef vint à nous, vêtu de misérables haillons, mais très fier de son importance, reconnue d'ailleurs. Or, son village renfermait à peine une dizaine de cases et autant de guerriers proprement à lui.

---

[1] Voir: le Nomadisme des Fang par le P. Martrou, déjà cité (p. 115, n. 2).

[2] Ce qui est vrai des Yemvî, l'est aussi évidemment de toutes les autres tribus.

Bikwôñ a deux fils, Mvôñ et Mkwèl. Mvôñ lui succèdera; mais si du vivant de Bikwôñ, son fils aîné et successeur, ennuyé d'attendre l'héritage, ou pour toute raison, se détache de lui et part en avant fonder de nouveaux villages, un nouveau clan sera établi.

Mais là, intervient un fait nouveau; le fils aîné ne saurait avoir d'autre totem ancestral que celui de son père, et son clan sera la filiale directe de la tribu-mère. D'où le clan nouveau ne prendra pas le nom de son chef, père et fondateur, mais gardera le nom de l'ancêtre en le modifiant ou plutôt en le désignant de façon spéciale: *Esamvi*, le père *Mvi* ou si l'on préfère: *Mvi* est notre père, et nous sommes, nous, les hommes d'*Esamvi*: *Bur Esamvi*; dans la pratique, on dira simplement *Esamvi*, les Esamvi. Mais en réalité, et c'est ce qui confirme notre opinion, si l'on demande à un Fâñ de cette tribu:

— «Qui es-tu? *O ne nza?*»

il ne répondra pas:

— »*Mé ne Esamvi*, je suis Esamvi»

ce qui n'aurait aucun sens, puisque c'est le nom du chef de la tribu, mais:

— «*Mé ne mone Esamvi*, je suis un enfant du père Mvi.»

Toutefois, dans la pratique, le clan prend forcément le nom de l'ancêtre, et l'on dira les villages des *Esamvi*, en sous-entendant »hommes».

Par suite de ce nouveau fractionnement, nous aurons donc:

Ye Mvi

Yemvi		*Esanture*	*Esangwa*
Yemvi	*Esamvi*	*Esanture*	*Esangwa.*

Si, pour une raison ou pour une autre, ces tribus viennent encore à se subdiviser, elles suivront les mêmes règles de filiation.

Le rameau Bétsi se composera ainsi de tribus en *Ye*, et de clans en *Esa*, en notant que ce mot, qui veut dire «père» se transforme en *Esé*, *Esi*, *Eso*, dans certains cas, c'est-à-dire si le nom du fondateur du clan commence par une voyelle autre que *A*. Ainsi trouvons-nous les *Esamekos*, les *Esambun*, les *Esébékâñ*, les

Esisis, les *Esobam,* les *Esoké*[1], suivant que le père de la tribu est *Mekos* ou *Mbun, Ebekâñ, Isis, Obam, Oké* etc.

Dans le rameau Méké et le rameau Fâñ, le mot *Esa* père, sera remplacé par *Eba,* qui est le même en dialecte méké (et que l'on retrouve d'ailleurs comme racine en bétsi: *ébo* faire, *ébi* planter, *ébo* arranger etc.), et nous aurons ainsi les Ebikwé, des Yekwé, les Ebifill, des Ye fill, les Ebinayèl etc.

Parfois même, fait plus caractérisé, le premier clan filial de la tribu-mère conservera le mot *ye,* distinctif de la tribu, mais en l'ajoutant devant le mot *ébi* ou *ésa,* propres aux filiales. Ainsi nous trouvons ce cas dans les Yemvèñe, Yebimvèñe, Ebimvèñe, trois clans dont le premier est la tribu-mère, le second, sa première filiale, le troisième, une filiale suivante.

2° Exceptions à la forme habituelle de désagrégation.

Cette division serait on ne peut plus facile pour relier toutes les tribus si elle demeurait constante. Malheureusement, il n'en est pas toujours ainsi, ou plutôt, plusieurs cas se présentent. On trouve, en effet, des tribus dont le nom ne commence ni par *Ye,* ni par *Es'* ou *Eb',* mais bien

par le préfixe *A,* tels les Angonavé, les Angonavel, les Abé,
par le préfixe *Bé,* signe du pluriel, Békwé, Bémvu, Bulé,
par le préfixe *O,* Oyẹx, Oshum,
par le préfixe *N,* Ntum.

Plusieurs explications se présentent pour ces tribus, d'ailleurs rares. Si elles appartiennent aux rameaux Bétsi ou Méké:

1° La dénomination Esa ou Ebi a disparu lorsque ces clans sont des clans séparatistes d'un autre clan constitué. Ainsi les Abé[2] de la Mondah se relient aux Esabé, demeurés aux sources du Ntèm, les Békwé aux Esikwé etc.

[1] D'où l'on voit avec quelle raison (!) les explorateurs écrivent ce mot *Esa* père, en l'orthographiant *Ess, Eci* ou *Ci,* comme dans *Essisis* ou encore *Ecicis* ou simplement *Cicis*! C'est pure ignorance de la langue.

[2] Nous avons vu que ce clan a choisi son domicile actuel par suite de la proximité d'un arbre *Abè.* Quand un clan porte le nom d'un arbre voisin remarquable, il faut généralement en conclure qu'il s'est établi là à cause de cet arbre qui lui rappelle son totem et nullement que le clan a pris le nom de l'arbre. C'est un cas assez fréquent.

2° Ce sont des tribus aussi anciennes que les *Ye,* mais qui alors, au lieu d'habiter dans les vallées, seraient demeurés sur les collines ou les plateaux.

Elles peuvent également appartenir au rameau fòñ, peu nombreux, et dont l'organisation intérieure est très peu connue. Seules, les généalogies de la tribu ou du clan permettent de se prononcer.

Mais, et nous voulions en arriver à cette conséquence, la tribu et tous ses clans, quelque soit leur nombre, conservent en première ligne le totem tribal. Ainsi, pour la tribu Yemvi et tous ses clans dérivés, la plante *Mvi* demeurera le totem tribal.

3° La formation du totem de clan.

Toutefois, et cette constatation est des plus importantes, à côté du totem tribal, surgira un nouveau totem, le totem de clan. En effet, dans le cas cité plus haut, Nture et Ngwa avaient chacun, en tant que chefs de famille, leur totem familial. Mais ce totem, par là même qu'ils deviennent chefs de clan, devient non plus totem familial, mais totem de clan. A lui donc s'adresseront désormais les hommages du clan, qui, on le voit, ne portera plus le nom du totem, mais bien celui du fondateur, tout en restant nettement totémique; ainsi le totem de la phratrie sera, pour ainsi dire, promu à un rang supérieur. Est-ce à dire pour cela que disparaîtra le totem ancestral de la tribu? Nullement. Il ne disparaîtra pas, tout au moins de droit. En fait, il sera amoindri, car toutes les fois que l'on aura à invoquer le totem, dans les cas où le clan sera menacé ou bien aura besoin de son secours, ou encore dans les cérémonies cultuelles du totem, on invoquera le totem du clan, et non plus celui de la tribu. Cependant celui-ci subsistera néanmoins, et dans les circonstances où les clans se réuniront, par exemple si la tribu-mère est menacée, ou dans un cas d'assemblée solennelle *(ésama),* le totem tribal reprendra son importance, et les totems de clan s'inclineront devant lui.

Enfin, le totem de la tribu, même oublié par suite de la longue séparation, soit en distance locale, soit en distance de la souche primitive, demeure cependant vivant, en tant que ses prescriptions demeurent, sans pouvoir jamais être abolies. Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, dans le cas précédent, un Yemvi

ne pourra épouser une femme Esangwa; cependant, à l'époque actuelle, les deux tribus sont séparées par vingt ou vingt-cinq générations, et la parenté, si le mariage se faisait par impossible, peut être beaucoup plus éloignée. Nous disons: si le mariage se faisait par impossible, car en fait, il ne se fait jamais, la loi d'exogamie étant une des plus solidement maintenues des lois totémiques. Pareille dérogation ne viendrait pas plus à l'esprit d'un Yemvi que pour un Européen, d'épouser sa sœur. L'un ou l'autre cas est possible, mais entraîne forcément une série de pénalités et aussi d'expiations nécessaires. La société s'en charge dans un cas; dans l'autre, le chef, représentant de l'autorité et ancêtre vivant, ne peut non plus le laisser passer sans les sanctions nécessaires.

Aussi la remarque de Mr. Bros [1] est-elle des plus justes: «Par la suite, les clans se subdivisent à l'infini et naturellement, peu à peu le premier totem qui lui a donné naissance s'évanouit pour faire place en importance aux sous-totems des subdivisions: il en reste au moins le lien clanique qui maintient quelque temps encore les prescriptions exogamiques.» C'est ce qui arrive chez les Fâñ. Le seul mot qui, pour eux, nous paraisse à reprendre est le mot «clanique», auquel doit être substitué le mot «tribal». Nous en avons donné les raisons.

De là encore, la différence entre les défenses totémiques et tabouales dont nous aurons à nous préoccuper.

4° Conclusion.

De tout ce que nous venons de dire, se détachent pour les Fâñ et tribus apparentées, et par là même peut-être pour l'ensemble bantou, deux règles qui semblent aller à l'encontre de ce que beaucoup d'auteurs ont écrit sur le totémisme et qui en plusieurs points, surtout par rapport à son importance, ne s'accordent pas avec leur système.

Ces deux règles sont:

1° De ce qu'un clan (tel que nous l'avons défini, et nous ne nous disons pas une tribu) ne porte pas le nom du totem, il ne faut pas se hâter de conclure qu'il n'est pas totémique;

2° Ce qu'on n'a pas toujours assez remarqué, un clan peut très bien

[1] Bros, *op. cit.* p. 236.

porter le nom d'un animal, paraître ainsi au premier abord totémique, et cependant n'avoir aucune espèce de culte ou d'honneur pour l'animal dont il porte le nom, car il ne le reconnaît pas pour totem.

Le cas se présente ainsi pour les Esamvûñ, par exemple, pour ne citer que ceux-là, où le *mvûñ,* sorte d'antilope, ne reçoit aucun culte de clan. Ce fait n'empêche cependant en aucune façon ce clan d'être totémique: comment donc le démontrer?[1] Ici se place naturellement l'explication que nous avons donnée de l'origine du clan. Les Esamvûñ ont été fondés par Mvûñ, qui est le père du clan. Mais, dans toute la tribu fâñ, les individus portant un nom d'animal sont excessivement fréquents, et ce vocable n'implique en aucune façon qu'ils aient pour totem l'animal dont ils portent le nom. Les mêmes ethniques se reproduisent souvent dans la famille, le petit-fils porte fréquemment le nom du grand-père. Parfois encore, une circonstance toute fortuite détermine le nom de l'enfant: ce sera un animal tué ce jour-là, un événement survenu, un étranger qui passe, surtout s'il est extraordinaire, tel un Européen. Ainsi, dans nos explorations du Congo Nord, il nous est arrivé maintes fois le fait suivant: les enfants catholiques qui nous accompagnaient répondaient simplement aux gens des villages qui demandaient notre nom: « C'est le *Minissé* »[2] —, nom d'ailleurs plus facile à prononcer que le nôtre. Et nombreux sont les enfants, qui, d'aventure, nés en ce temps là, ont reçu le nom, très peu fâñ, de *Minissé.* On conçoit facilement qu'ils ne nous aient pas choisi pour totem! Nous avons fait cependant remarquer qu'à un certain point de vue, nous étions leur *étotore,* en signalant la différence entre les deux termes.

Donc, et la constatation est des plus importantes, si chez les Fâñ et nombre de tribus bantoues, nous trouvons un clan appelé le « Clan des Vautours », « des Serpents » etc., ne nous hâtons pas, comme certains auteurs qui ont plutôt étudié dans le silence du cabinet ou bien sur des documents de seconde main, d'en tirer la

[1] Nous avons donné en outre l'explication du totem changé par suite de la disparition de l'animal totémique primitif.

[2] *Minissé,* corruption du mot anglais ministry. Les indigènes l'emploient partout pour désigner les missionnaires de tout culte.

déduction suivante: le clan des Vautours, des Serpents, des Tigres etc. s'assimile aux animaux dont il porte le nom, leur rend un culte totémique, ou s'il ne leur rend plus, en est à un stade postérieur d'évolution: dans beaucoup de cas, cette conclusion serait prématurée.

S'il s'agit d'une tribu, le fait a beaucoup de chances d'être vrai.

S'il s'agit d'un clan, le fait a beaucoup de chances d'être erroné. C'est pourquoi nous avons cru bon de nous appesantir assez longtemps sur ces notions assez confuses de «tribus» et de «clans», ordinairement singulièrement mêlées: pour les uns, le «clan» et c'est la définition de nombreux dictionnaires, est une tribu composée de familles, et la tribu «une division du peuple»: ces définitions n'apprennent rien et compliquent la question.

Pour nous donc, et on en a vu les conséquences au point de vue totémique, la nation est l'ensemble des tribus, la tribu est un ensemble de clans, dont deux seulement gardent le nom propre de la tribu, le clan du fondateur de la tribu et celui fondé par un de ses fils ou descendants en ligne directe; le clan est un ensemble de phratries, développement actuel d'une famille «une» à l'origine, gouvernée par le fondateur du clan; ce clan porte le nom du fondateur. Du clan, naîtront à leur tour, et sous l'influence des mêmes circonstances, des sous-clans. L'ensemble n'en continuera pas moins à se rattacher à la tribu-mère. En somme, la tribu constitue, dans son ensemble, un arbre aux branches plus ou moins ramifiées. La tribu-mère en forme le tronc: elle aura une première filiale, la branche maîtresse, qui gardera encore son nom; mais encore, à côté de cette branche maîtresse, elle poussera d'autres branches, également sorties du tronc, et qui seront, elles, plus ou moins fortes, parfois plus fortes même que la branche maîtresse, mais toujours filles, comme elle, du tronc lui-même. Chaque branche à son tour se ramifiera, certains rejetons même, telles des boutures sociales, s'en iront fructifier au loin et constituer de nouvelles souches; ce n'en sera pas moins la même vie qui circulera dans toutes les branches, les rattachera toutes au vieux tronc; l'étranger qui passe pourra s'y tromper: le Noir, lui, fier de son origine antique, ne l'oubliera pas, et gardera précieusement les derniers lambeaux qui lui restent de son histoire nationale.

Lorsque, le soir, dans la maison commune, quelque chanteur attitré redira les hauts faits des aïeux, les guerres sanglantes d'autrefois, les victoires de l'épopée nationale, un souffle ardent fera vibrer les âmes des noirs guerriers: dans le vent qui passe, dans la brise qui agite les bananiers, ils croiront entendre les mânes des anciens qui viennent, dans la nuit sombre, retrouver leurs descendants et reconnaître si le sang vigoureux de jadis n'a point dégénéré!

Souvent, j'ai assisté à ce spectacle. Et tandis que dans la case, les feux s'éteignaient, on entendait les vieux chefs redire avec un orgueil mélancolique: «C'est nous qui avons fait cela!»

Mais aujourd'hui, ce ne sont plus guère, sauf là bas, bien loin, dans les profondeurs les plus reculées de la forêt immense, ce ne sont plus les âmes des morts qui viennent: ce sont les Blancs qui apparaissent . . .

Et les Dieux antiques s'en vont!

Si, à la place, s'élève un culte nouveau et fort, si le christianisme vient infuser un sang nouveau dans ces âmes viriles, c'est bien.

Si, au contraire, le Blanc n'apparaît, comme il le fait trop souvent, que pour détruire sous son souffle railleur les anciennes croyances et ne donner à la place que le culte de l'argent, si au lieu du social relèvement, il n'apporte au Noir que le désir et la vue de honteuses débauches, et le cas est journalier, alors, nous n'hésitons pas à le dire, mieux vaudraient, pour le Noir, ses antiques croyances. Malgré l'esclavage, malgré la barbarie, malgré un état social profondément inférieur, il conserverait au moins quelques notions de droit, de morale et de justice.

d) Le totem familial.

Continuant notre étude sur le développement du totémisme fañ, nous devons maintenant examiner à ce point de vue, la famille fañ en tant que cellule sociale.

La famille constitue donc, répétons-le encore, la cellule sociale, d'où dérive naturellement la tribu. Celle-ci en est le développement, en groupant sous l'autorité d'un même chef de famille, aîné et représentant du père de la race dont il descend, les autres familles issues successivement de la branche commune.

De la tribu, augmentation ou développement normal de la famille, naîtront à leur tour les clans; bien que se groupant en filiales près de la branche mère et reconnaissant son autorité, ceux-ci n'en constitueront pas moins une sorte de désagrégation de la tribu.

Les clans, ensemble de familles à l'origine desquelles on trouvera souvent un apport de sang étranger dû au rapt ou à la guerre avec tribus ennemies, ne seront en réalité qu'une réunion de phratries, parfois divisées d'intérêt, mais toujours reliées par la grande loi du sang.

Telle est, à notre avis, la constitution de la tribu fâñ, et en cela nous nous rallions complètement à la doctrine de Le Play, continuée, au point de vue africain, par son disciple de Parville.

Toutefois, cette doctrine est loin, nous le savons, d'être admise par tout le monde, et Arcin, par exemple, dans son livre sur la Guinée française [1], propose un tout autre système qui peut également se défendre.

Pour lui donc, et pour plusieurs auteurs,

1° le clan, qui représente originairement la race, est la première forme sociale;

2° par suite de la désagrégation progressive du clan, et comme conséquence de la propriété individuelle que l'homme s'arroge sur la femme, se crée la forme familiale dont l'extension est la phratrie, puis la tribu;

3° cette tribu, en s'amalgamant à des tribus voisines, forme la sous-race;

4° chacune des tribus de la sous-race se divise à son tour en familles particulières;

5° enfin, en se répandant un peu partout, ces familles «particulières se sont agrégées à d'autres familles venant de tribus «étrangères, et bien que conservant encore leur nom tribal, ont «formé ensemble des nationalités, des Etats, placés sous le com-«mandement du chef d'une de ces familles.»

On voit combien cette conception, tout en laissant le clan sous l'autorité du totem, s'éloigne de la nôtre. Il nous paraît donc nécessaire de la reprendre en détail.

---

[1] Arcin, *op. cit.* La constitution de la famille.

La société noire, continue ARCIN [1], est patriarcale.

Le père est toujours le chef politique dont le pouvoir est absolu. C'est le *koroké*, le vieil homme. C'est également la conception fâñ, *ñamur*, disent-ils: ce nom que beaucoup traduisent par «vieillard», désigne en réalité, un homme vraiment homme, auquel l'expression s'applique dans toute sa force, un «maître» homme, pourrions-nous dire.

Mais tantôt les enfants sont reconnus parents dans la ligne paternelle seule (les Fâñ), tantôt dans la seule ligne maternelle (leurs voisins les Mpongwé), suivant que le père est, ou non, le chef religieux de la famille. De là, d'un côté, la famille est dite a g n a t i q u e, tels les Fâñ; de l'autre, c o g n a t i q u e, tels les Mpongwé.

On peut dire qu'en règle générale, après la dispersion des clans primitifs, la famille africaine a été cognatique à l'origine. Il semble certain, en effet, ajoute encore ARCIN, et si nous le citons, c'est qu'en somme, il reflète toute la pensée de l'école matérialiste anthropologique dont MORTILLET a été le chef, «il semble certain que les clans furent la première forme de la société.» Mais la seule preuve qu'il puisse en apporter est celle-ci que beaucoup trouveront, de fait, bien pauvre: «Les femmes, dit Hérodote en parlant de certains Lybiens, sont en commun chez ces peuples . . . les enfants sont élevés par leurs mères.» «T e l e s t b i e n l e c l a n p r i m i t i f d'o ù d é r i v e l a f a m i l l e c o g n a t i q u e.»

Loin d'accepter la valeur de cette citation, nous pourrions opposer rapidement qu'il faudrait d'abord que le témoignage d'Hérodote fût prouvé. Or, beaucoup de témoignages de cet auteur à propos des Africains sont erronés, tels sur les Pygmées, les Hommes à queue, les Singes etc.! A supposer la vérité de l'observation citée, il peut très bien s'agir de quelque clan, par exemple, où les femmes auraient été en trop petit nombre, d'un fait isolé, ou encore d'un rapport de voyageur mal informé. Il est facile de ce tromper, surtout lorsque, comme Hérodote, on ne connaît pas la langue indigène. CUNY [2], en parlant des Fâñ, au milieu desquels il a vécu, dit bien qu'ils sont monogames, erreur manifeste pour un peuple qui considère au

[1] Guinée, p. 245 et ss.

[2] Voir Bibliographie. — Les rapports de CUNY ont peu de valeur.

contraire la monogamie comme un déshonneur ou une marque de pauvreté! — A côté de ces Lybiens d'Hérodote, vivaient aussi les Egyptiens, d'une civilisation bien plus ancienne et dont, certes, le clan n'était pas ainsi constitué. Mais passons.

«Ce mode «cognatique» de formation entraîne des conséquences considérables. Les mariages sont exogamiques.» — Nous montrerons que l'exogamie est au contraire une conséquence totémique de la famille agnatique.

«L'enfant hérite, non du père, mais de l'oncle maternel» — ce que nous trouvons également dans la famille mpongwée, moins totémique cependant que la famille fâñ.

«Son fétiche éponyme [c'est-à-dire le totem: on voit combien il est utile de distinguer, comme nous le ferons plus loin entre totem et fétiche; la conception de l'un est toute différente de la conception de l'autre] est celui de la famille de sa mère et du clan primitif dont cette famille est un dérivé.»

Nous avons donc là en somme une constitution analogue, sauf la différence entre famille cognatique et agnatique, avec ce que nous retrouvons dans la tribu fâñ.

«A côté de la famille cognatique[1] se forma dans la période contemporaine une famille agnatique, sous l'influence musulmane, et actuellement les deux types existent côte à côte suivant les peuplades, et suivant qu'elles sont musulmanes ou fétichistes. Sous l'influence européenne, le mouvement s'est encore accentué en faveur du type agnatique.»

Cette remarque est vraie, d'autant qu'elle concorde avec ce que nous voyons de la faveur accordée malheureusement aux musulmans. Cependant, cette influence est utile au point de vue des mœurs, car s'il est irrationel que l'oncle maternel, le *mbalo* mpongwé, soit, à l'exclusion du père, maître de l'enfant auquel au fond il s'intéresse peu, autant il est juste que ce soit le père. Mais nous sommes loin d'accorder telle part à l'influence musulmane. D'un côté, les Fâñ et la plupart des tribus bantoues ignorent cette

[1] Bien des faits viendraient d'ailleurs contre cette théorie. Si d'un côté, par exemple, nous trouvons le même type de famille chez les Fâñ aussi haut que nous puissions remonter, nous trouvons le type exactement contraire chez les Mpongwé, leurs voisins, et dont la langue semble faire partie du même rameau.

influence: d'un autre, et c'est la raison principale, les généalogies fâñ sont là pour nous montrer qu'au contraire, si haut que l'on puisse remonter, le clan fâñ a toujours été agnatique. Et encore, au premier ancêtre, chef de la race, nommé, le Fâñ a grand soin d'ajouter: «Et celui-là était fils de beaucoup d'autres, et au devant de tous, il y avait le Créateur, et là, je n'étais pas présent.»

Eñi esayôñ.

Ane mur éto a mbe é mvus eñi mbox, ni vale, ni vale; ane oshu, Nzame a mbe; ésim éto, mê dia va.

Littéralement: «Mais celui-ci était le père de la race, mais cet homme était derrière un autre (allusion à la coutume fâñ: le frère aîné porte son frère sur le dos, d'où «celui qui est derrière», celui qui est sur le dos désigne le cadet) et ainsi, et ainsi, mais, devant tous, le Créateur chef était; en ce temps là, je n'étais pas présent.»

Et cette phrase que l'on retrouve dans toutes les tribus, même et surtout si elles n'ont jamais vu de «Blanc», ne montre-t-elle pas bien la famille fâñ, constituée ainsi sous l'autorité du père de famille, et remontant d'âge en âge, de siècle en siècle, jusqu'au grand père de la famille humaine, au Créateur — chef et père de la race! Et à Lui, le Fâñ, rejetant dédaigneusement la théorie qui ferait de ses ancêtres un conglomérat d'êtres vivant bestialement dans la forêt, sans règles de morale, adresse en somme un acte superbe de foi: *Ane, oshu, Nzame a mbe,* «Mais devant tous, père du premier homme de ma race, Dieu se tient!»

«Mais continue Arcin, il est bon de remarquer que la famille africaine n'est pas restreinte comme la famille européenne. Qu'elle soit cognatique ou agnatique, elle ne comprend pas seulement le père, la mère et les enfants, mais tous les descendants d'un même ancêtre. Voilà pourquoi les Noirs se disent frères de village, quoiqu'ils n'aient ni père ni mère communs.» — C'est vrai, mais il se disent frères parce qu'ils ont même origine, attestée par le totem tribal.

«Ce groupement, lorsqu'il est agnatique (et c'est le cas de nos Fâñ), correspond exactement à la «gens» romaine, et est basée sur le culte des ancêtres.» Nous avons vu déjà et verrons plus loin encore, en parlant de l'origine du totem, combien ces deux idées.

culte du totem, culte de l'ancêtre, sont intimement liées, bien que distinctes.

«La famille cognatique a adopté, elle aussi, le culte des ancêtres à mesure que le souvenir du clan s'effaçait. Mais elle a conservé, en le modifiant, le culte totémique, que l'on trouve également à l'état de souvenir dans la famille agnatique.» — Tout ce que nous venons de dire montre, au contraire, combien le culte totémique demeure bien plus qu'un souvenir dans la famille agnatique, dont la famille fàn̄ peut être considérée comme un type presque pur, remontant fort loin dans les âges.

«Le «totem», ancêtre mythologique du clan, lui sert d'emblème, et lui donne son nom. C'est un animal ou un objet. Le totem a perdu, avec la désagrégation du clan, une partie de sa signification. L'être animé ou inanimé, adoré de cette société primitive, a cessé parfois d'être considéré comme l'ancêtre. Rome, dit André Lefèvre (La Religion p. 11) célébrait la louve nourrice de son fondateur. La plupart des tribus Yakoutes ont l'oie, le cygne, le corbeau pour ancêtres et pour signes distinctifs. Les Thibétains se croient issus d'un singe et d'une guenon. La postérité du chien est innombrable dans le Nord de l'Amérique et dans l'Asie Orientale [1]. Les Bohémiens nomades se nomment Kalia, c'est-à-dire les Noirs, comme descendants du «serpent démon» qui vainquit Krishna. Chez les Kalloches, les totems sont les loups blancs, le corbeau, le dauphin etc.»

«On s'est contenté d'associer le totem à la légende fabuleuse du premier patriarche de la phratrie qui a succédé au clan. Néanmoins, l'expression «c'est mon père» en parlant de certains animaux, s'emploie encore couramment.» — Nous avons dit comment devait s'expliquer cette phrase qui n'implique nullement l'idée de descendance réelle, et ainsi s'explique facilement l'historiette qu'Arcin ajoute à l'appui de son dire.

«Etant chez un ami qui élevait une jeune panthère, je commandai au boy de la prendre et de me la porter. Il refusa de le

[1] Nous ne croyons guère, comme nous l'avons déjà dit, à ces auteurs interprétant les traditions d'un peuple dont ils connaissent peu, mal ou nullement la langue. Nous avons montré en parlant du *mvamayôn̄* et de l'*esayôn̄* combien il est facile de se tromper et de croire à une descendance réelle lorsqu'elle n'est que figurative.

faire. «C'est mon papa, me disait-il, et si je le touche, cela m'attirera de grands malheurs.»

«Un autre jour, ayant frôlé par inadvertance une peau de panthère, il fit un bond en arrière et sa figure prit une expression de terreur indicible.» Un fañ du clan *Nze* ou du Tigre aurait éprouvé la même terreur: il y aurait eu, en effet, faute rituelle, qui aurait dû être expiée, expiation ordonnée, soit après aveu du coupable, par le chef de la tribu, ou bien vengeance particulière du totem, comme nous l'avons déjà déclaré. Il ne s'agit donc nullement là de filiation réelle: le Blanc l'y a vue bien plus que le Noir!

Et ce trait montre également combien, même au contact des Européens, le totémisme a encore de force, tant ses racines sont profondes et à la base même de la tribu.

En résumé donc, pour certaine école:

Le clan, avec les femmes en commun, serait la cellule sociale.

La phratrie en serait le développement par main-mise de l'homme sur la femme.

La tribu serait une association de phratries.

La tribu formerait la race en s'amalgamant avec des tribus voisines.

La race, en se ramifiant, constituerait enfin des familles.

Pour nous, au contraire:

La famille — monogame — serait la cellule sociale, famille ayant son totem, dont nous verrons bientôt l'origine et le rôle.

La famille polygame serait une conséquence des guerres incessantes diminuant le nombre des guerriers. Cette raison remonte à l'origine de la race, et demeure toujours, même aujourd'hui, une des causes de la polygamie. Celle-ci est due encore à ce que bientôt la femme devient l'instrument de travail et de portage: être plus faible. Enfin les alliances, nécessitées par le besoin d'augmenter l'influence de la tribu et des chefs de famille, sont la troisième raison de la polygamie.

La tribu est le développement normal de la famille et prend nécessairement son totem.

Le clan est le filial de la tribu; il prend, avec ses sous-clans, le totem familial, mais il est filial de la tribu par son origine.

Le sous-clan est filial du clan.

L'émigration en avant des hordes, composées de jeunes gens qui doivent se procurer des femmes, donne les phratries, dont l'ensemble constituera le clan, en formation lui-même de tribu.

L'ensemble des tribus constitue la nation, groupement de toutes les familles issues d'une même famille, ou d'un même groupe de familles dont chacune aura créé sa tribu; aucun document ne nous permet d'assigner une date à l'origine de chaque famille. Au contraire, les généalogies nous permettent, à l'heure actuelle, de réduire à une centaine les groupements de familles, constituant autant de tribus différentes, et formant déjà nation. A cette époque assignée par les généalogies, ces groupements, composés probablement d'assez peu de familles pour pouvoir résider ensemble chacun dans sa vallée, étaient déjà partagés en quatre rameaux; ils remontent à trente-deux ou trente-trois générations environ, soit à peu près dix siècles. Selon toute probabilité, leur origine était beaucoup plus éloignée encore, car chaque groupe de familles avait déjà son totem familial, reconnu et honoré, tel que nous le retrouvons encore aujourd'hui.

e) Le totem individuel.

Chaque individu mâle, par le fait même de sa naissance, fait déjà partie d'une entité qui, dans l'espèce, est tout d'abord la famille, puis, de façon secondaire, le clan ou la tribu dont sa famille fait partie. En entrant dans la famille ou le clan, il a donc déjà son totem particulier auquel il ne peut rien changer, puisque ce totem ne dépend pas de lui. Toutefois, le père de famille, qui constate pour lui et sa famille les bons effets du totem familial, et estimant que deux suretés valent mieux qu'une, donnera souvent à son héritier un autre totem particulier, protecteur destiné à assurer vie, richesses et honneur à l'enfant.

Ce totem, qu'il ne faut pas confondre avec l'*élâñéla* ou animal protecteur que nous examinerons plus loin, n'a pas toutefois, et à loin près, la valeur du totem de famille ou de clan.

En effet, il est essentiellement transitoire et personnel, et cessera à la mort de l'individu, qui ne saurait le transmettre à ses descendants. Cette transmission serait d'ailleurs inutile, puisque chacun peut avoir le sien.

Non seulement il est transitoire et personnel, mais encore, et c'est ce qui le distingue nettement des autres totems, il est révocable. Cette détermination est importante et des plus utiles à remarquer. Les divers totems de tribu, de clan, de famille, ne dépendent, en effet, ni du chef de la tribu, ni du chef de clan et de famille. Tel ils l'ont reçu de leurs aïeux, tel ils doivent le transmettre: la tribu peut s'éteindre, aussi bien que le clan ou la famille, mais son totem ne disparaîtra point, puisqu'il est lié intimement au chef de la race, du clan ou de la famille. Le totem personnel, au contraire, dépend de la volonté de celui qui l'a donné d'abord, puis, quand celui qui l'a reçu devient indépendant, *sui compos,* il en est maître à son tour. Si donc, pour une raison ou une autre, il n'en est pas satisfait, s'il croit avoir à s'en plaindre et pense mieux réussir avec un autre totem, il en changera facilement.

Du fait donc, et cela arrive, qu'un Fâñ vend son totem personnel, il n'en faut point conclure qu'il vend un objet sacré pour lui, et que, par conséquent, sa croyance au totem est limitée. Il vend, pour un prix qu'il estime bon, une chose qui a cessé de lui plaire, et qui, pour lui, n'a plus en somme aucune valeur, sinon une valeur vénale presque nulle. Il estime faire un bon marché, le fait avec raison, et en sera quitte pour se choisir, ou ne pas se choisir, s'il le veut, un autre totem.

Dans la réalité, une fois parvenus à l'âge d'homme, la plupart des Fâñ ne se préoccupent plus du totem individuel, et le totem de famille et de clan, qui conserve toute sa vitalité et tout son prestige, leur suffit largement. Et c'est ce qui appuie encore notre précédente démonstration: dans la constitution fâñ, l'homme n'est rien et ne compte pour rien, si ce n'est en tant qu'il fait partie de la famille, première cellule sociale.

Par suite de tout ce que nous venons de dire, on voit combien nous sommes éloignés des théories de Reinach et de Frazer sur l'origine du totem, malgré la notoriété du dernier auteur.

D'après Frazer[1], en effet, le «totem du clan, par suite l'or-«ganisation sociale du clan totémique ne serait qu'une extension, «une généralisation du totem individuel. Dans certaines tribus «africaines, chez certains peuples indigènes de l'Amérique, chaque «individu se croit protégé par un individu qu'il appelle son *nagual*, «son *idhlozi* etc. Qu'au lieu de protéger un seul individu, l'animal «soit censé protéger un groupe tout entier, le totem individuel se «transforme aussitôt en totem de clan. Le clan s'impose à l'égard «de cet animal les mêmes devoirs que l'individu à l'égard de son «*nagual* et de son *idhlozi* etc.»

On a vu combien tout ce que nous avons dit s'oppose à cette formation, et comment c'est au contraire le totem de clan qui dérive, nous semble-t-il, du totem individuel. Aussi ne pouvons-nous que partager le sentiment de Mr. Toutain[2] écrivant: «Ainsi le totémisme proprement dit, le totémisme de clan serait logiquement et historiquement (d'après Frazer) postérieur au totémisme individuel. Or, l'idée qui se trouve au fond du totémisme individuel est aisée à retrouver chez les divers peuples de l'antiquité classique: c'est l'idée que chaque individu est placé sous la protection d'un être puissant et bienfaisant, qui se manifeste le plus souvent sous la forme d'un animal. Le «genius» latin, le *δαίμων* grec, n'étaient-ils pas, en général, représentés par un serpent? Si la théorie de Mr. Frazer est juste, si vraiment la forme la plus ancienne du totémisme est le totémisme individuel, nous sommes en droit de dire que les Grecs et les Latins ont connu celle-là à l'époque historique, mais qu'ils n'ont point connu le totémisme collectif parce que leur évolution sociale et religieuse s'est faite autrement, dans un autre sens, dans une direction différente.

Mais nous ne voulons rien affirmer en cette matière. Il serait contraire à notre méthode et à notre conception de l'histoire de substituer des affirmations hypothétiques aux affirmations que nous contestons précisément parce qu'elles sont hypothétiques. Nous

[1] Le Rameau d'or, trad. franc. t. II, p. 515.

[2] J. Toutain, L'Histoire des Religions et le Totémisme, dans Transactions of the Third international Congress for the History of Religions, v. II, p. 126—127. Oxford 1908.

nous sommes seulement efforcés de montrer que le caractère primitif ou antérieur du totémisme n'est rien moins que prouvé. Il n'est pas non plus certain que les populations totémiques soient des populations primitives . . . »

Nous examinerons ce dernier point en parlant de l'antiquité du totem.

f) Totem de confrérie et de société secrète.

«Comme la Religion, dit Mgr. Le Roy dans sa Religion des Primitifs (p. 335), a pris chez les Primitifs la famille pour support, — et on remarquera en passant combien cette théorie si bien prouvée par l'éminent auteur confirme la nôtre du totémisme prenant également la famille pour support —, la magie n'a pas manqué de la suivre dans cet asile qui paraissait pourtant devoir lui rester fermé, puis, de là, étendue au village et à la tribu, elle s'est emparée du gouvernement de ces peuples rudimentaires.

«Sans parler de multiples interdits, superstitions et prescriptions magiques dont la famille primitive se trouve chargée, nous devons rapporter à la même action l'institution singulière du totémisme ou pacte d'alliance avec le monde animal.

«Il en faut dire autant de l'initiation de l'adolescence, laquelle, en soi, a parfaitement sa raison d'être, qui peut être utilement sanctionnée par la religion, mais que presque toujours la magie accapare, complique et déforme.

«Mais c'est surtout dans ce que nous appellerions aujourd'hui l'action politique et sociale, que, par de très curieuses organisations, la magie paraît avoir dirigé ses efforts; son but avoué et visible est ici de s'emparer du gouvernement du village et de la tribu. Elle le fait au moyen de sociétés secrètes ou fermées. Ces sociétés ne sont pas cependant les mêmes partout, quoique partout elles aient un air de parenté indéniable: là, plus lâches, plus ouvertes, elles sont ici plus resserrées, plus mystérieuses, plus actives.

Bien que nous ne partagions pas entièrement toutes ces idées, nous avons cependant donné cette citation, car elle éclaire d'un jour singulier toute cette question des sociétés secrètes.

Comme on le voit, Mgr. Le Roy attribue à la magie l'institution de ces sociétés, dont le but, au fond, va pour lui contre l'insti-

tution primordiale de la famille; il rattache également à cette même magie le totémisme. Pour nous, nous sommes d'idée un peu différente, et croyons que le totémisme est une forme particulière du culte, née après la religion primitive, et bien inférieur à elle, tenant en somme dans la vie religieuse de la nation une place parallèle avec le culte des ancêtres, culte avec lequel il faut bien se garder de la confondre. Rites, ministres, objet, nature, origine, tout l'en sépare.

La magie, de son côté, comme le fait bien observer Mgr. Le Roy, a envahi la religion, mais loin d'envahir le totémisme, il pourrait bien se faire que le totémisme, ayant déjà sa place marquée dans la religion, a pris à son tour place dans les rites et cérémonies magiques. Si l'on préfère encore, la magie, trouvant le totémisme intervenant dans les nombreux actes religieux, par exemple dans le culte des ancêtres, où deux rites existent conjointement sans se mêler, l'a également adopté comme sien.

Les sociétés secrètes, avec les rites totémiques qu'elles admettent, sont-elles, dit encore Mgr. Le Roy, d'institution magique? Il ne nous semble pas que ce soit le lieu de le discuter, car la question ne nous paraît, en cela, avoir aucun rapport avec le totémisme, mais ce qui n'a pas été fait, et ce que nous croyons très important, c'est de distinguer entre confrérie sociale et religieuse, et société secrète proprement dite.

On mêle trop souvent ces deux institutions, attribuant à l'une ce qui doit être attribué à l'autre, et les rangeant toutes les deux sous le titre unique, mais éminemment faux, de société secrète.

Or, il y a société secrète et société secrète, ou plutôt, comme nous l'avons écrit, société religieuse et sociale secrète, et société vraiment secrète, mais nullement sociale et plutôt anti-religieuse.

* * *

La société secrète sociale est sous la domination du féticheur: le chef y a son rang, mais subordonné à celui du féticheur qui dirige tout; en ce sens, et par les actes qu'il inspire, actes nécessairement religieux, on peut dire que la magie y joue son grand rôle.

En face de la famille, unité sociale parfaitement organisée, dont le père est le chef à la fois social et religieux, en face du

clan, union de familles issues d'une même souche dont le chef de clan est le chef de famille appartenant à la famille souche, se dresse le féticheur. Le chef lui déléguait seulement l'autorité religieuse, absorbé qu'il était souvent par la question politique et sociale; le féticheur a voulu, à son tour, créer une unité sociale dont il serait le chef parfaitement reconnu; il a essayé, il a réussi même à créer cet organisme, tantôt d'une façon complète, tantôt, quand l'autorité sociale était trop fortement constituée, d'une façon incomplète, mais en y prenant cependant la part la plus considérable. Telle, par exemple, l'admission des jeunes guerriers: cet acte, parfaitement légal dans l'origine, et sous l'autorité du chef de clan et des chefs de famille, est devenu peu à peu un ensemble de pratiques secrètes, où le chef n'a plus, devant le féticheur, qu'un rôle secondaire: aujourd'hui, cette admissission se réduit en somme à entrer dans une société secrète et fermée, sous le contrôle et sous l'obéissance absolue du féticheur.

A leur tour, les féticheurs, pour maintenir intacts leur puissance et leurs rites et assurer leur recrutement, ont fondé des sociétés secrètes calquées sur le modèle de la tribu et du clan, et où chaque grade nécessite, pour être admis, une série d'épreuves graduées.

En ce sens qu'elles sont «socialement» organisées, et que leur existence, bien que contre la constitution même de la tribu, est néanmoins admise par tous, de force ou autrement, nous rangeons ces deux types de sociétés secrètes sous la même rubrique: sociétés secrètes ou confréries proprement dites.

CHAPITRE VII.

NATURE DES DIVERS TOTEMS.

TOTEM DE TRIBU, DE CLAN, DE FAMILLE, D'INDIVIDU, DE SOCIÉTÉ SECRÈTE.

§ 1. **Etat de la question.** Erreurs possibles entre totem de clan et de famille. Pourquoi les renseignements sont difficiles à obtenir. — Enfants et Chrétiens. Un fait personnel.

§ 2. **Nature des divers totems.** a) Totem national. Ses vestiges. — b) Totems de tribu: ses causes. — Différentes espèces de totems, animaux, végétaux, minéraux, phénomènes naturels. — c) Totems de clan 1° Clans strictement totémiques, ou clans primaires et leurs totems. — 2° Clans non strictement totémiques. Pourquoi certains clans portent le nom du totem, et d'autres pas. — 3° Divers totems de clans. — d) Totem familial. Sa nature. — e) Totem individuel. Quelques remarques sur son existence et son rôle. — Circonstances qui déterminent le choix du totem. — Circonstances fortuites. — Violation d'*éki* totémique. — Qui choisit le totem individuel. — Les seuls enfants mâles ont un *mvame*. Lois du *mvame*. — f) Totems de sociétés secrètes. Ils sont les mêmes que ceux de la tribu.

§ 3. **Conclusion.** Quelques remarques à propos des *mvamayôñ*. — Extension de ces croyances. Elles sont répandues dans toute l'Afrique, non seulement chez les Fâñ, mais aussi bien chez les Soninké au Nord que chez les Baronga au Sud. — Exemples. — Conclusion.

---

§ 1. Etat de la question.

On conçoit, d'après ce que nous avons vu plus haut, l'importance de la distinction entre totem de tribu et totem de clan, et pourquoi nous nous sommes attachés à bien distinguer ce que nous entendions par tribu et par clan. Le totem de tribu demeure en effet presque toujours le totem le plus important, car, en somme, il ne disparaît pas, quelque soit la fortune de la tribu, puisqu'il se retrouve dans les clans, ses filiales; au contraire, le totem de clan peut parfaitement disparaître, et cela, sans aucun inconvénient.

Toutefois, nous devons, dès maintenant, faire une constatation et en même temps un aveu: nous ne prétendons nullement être infaillible en donnant les noms des totems de tribu et de clan, et il pourra probablement arriver que l'avenir, et des études plus complètes, montreront que nous nous sommes trompés, non sur le fond même de la question, mais sur tel ou tel point de détail. Il ne faut pas oublier, en effet, que la loi totémique est une loi de secret, et que, particulièrement dans les totems de sociétés secrètes, cette loi est très sévère. De plus, malgré nos recherches nombreuses, il peut arriver que pour un totem de clan, surtout dans les clans composés de peu d'individus, on puisse se tromper entre totem de clan et totem de famille. Le fait, on le voit, ne porte en tout cas que sur un point de peu d'importance, et nullement sur le fond même de la question: pour rétablir la vérité, il n'y aurait jamais qu'à remplacer un nom de totem par le nom d'un autre totem, un animal, un végétal ou un minéral, à la place d'un autre.

Dans l'intérieur, on arrive avec une facilité relative, surtout lorsqu'on a déjà pénétré les premiers secrets, à connaître ces totems, mais ces renseignements deviennent de plus en plus difficiles à obtenir des enfants des Missions, des villages où a pénétré le Christianisme, protestants ou catholiques, et même dans tous les villages en contact avec les Européens. Les chrétiens et les enfants élevés à la Mission les dissimuleront soigneusement, en nieront presque toujours même l'existence. Les raisons en sont celles-ci: ils connaissent ou ne connaissent pas l'existence et la nature du totem, connaissance qui fait partie de l'initiation. S'ils ne la connaissent pas, ils nieront simplement, et affirmeront la non-existence. S'ils la connaissent, ils nieront encore plus énergiquement, soit qu'ils ne veuillent plus passer pour des «sauvages», et répondront: «Tout cela, ce sont des sottises, c'est bon pour les hommes de la forêt», soit encore qu'ils ne veuillent pas passer pour des renégats, assistant malgré leur conversion, à des cérémonies fétichistes et prenant part à des initiations. Avec les hommes faits, c'est encore plus difficile. Soit qu'ils redoutent les moqueries et les sarcasmes dont ne se privent guère, il faut l'avouer, les Européens, soit par ennui, lassitude, ou crainte de s'engager trop loin, ils nient simplement. Souvent aussi,

en dévoilant des rites secrets dont ils savent fort bien que la divulgation amène la ruine, ils redoutent, et à bon droit, la vengeance des chefs et des féticheurs.

J'ai pour ma part été témoin du fait suivant. Un des administrateurs de notre région consacrait une partie de son temps à s'enquérir auprès des indigènes de leurs mœurs et coutumes. L'un des Noirs, ainsi interrogé [1], nia absolument l'existence de tout totem. Le soir même, je le surprenais dans sa case, au moment où, venant d'immoler une poule, il l'offrait à son totem en expiation du mensonge. Il voulut en vain me bâtir une explication quelconque, et demeura d'abord fort embarrassé, voyant que je connaissais son secret, mais également fort confiant depuis, en constatant que j'étais loin de m'en moquer, ou de paraître même le connaître devant les autres. Sûr de ma discrétion, il m'apprit ensuite bien des points plus ou moins secrets, et m'expliqua le sens de nombreux rites, difficiles à saisir.

Tous ceux qui se sont occupés de la question ont éprouvé ailleurs mêmes difficultés, et de la négation des indigènes, il ne faut pas surtout conclure à la non-existence, surtout dans les tribus déjà en contact avec les Européens. Ainsi, nous nous permettons à ce point de vue de citer un court passage d'Arcin [2], d'autant que bien des points peuvent se rapporter à nos Fâñ, et montrent ainsi l'extension du totémisme. «Sous l'influence de l'islamisme, certains indigènes commencent à rejeter ces croyances; j'ai connu les difficultés que signale Binger pour arriver à mener à bien une enquête. Je me suis heurté à des dénégations formelles chez certains Fouta-dialonké, fervents musulmans comme les gens de Kong [et pour ma part, même fait m'est arrivé maintes fois chez nos Fâñ]. Il est même très difficile d'obtenir d'eux des renseignements à ce sujet, et un grand nombre de musulmans prétend n'avoir jamais eu de *nténé.*» — De même, tous les Fâñ en relations avec les Européens, nient l'existence de tout totem: nous en avons donné les raisons.

---

[1] C'était un nommé Christophe Ngwa, interprète. Chrétien seulement de nom, il avait été baptisé en danger de mort, et, depuis, n'avait jamais pratiqué sa religion. C'était un garçon fort intelligent, de la tribu des Esaméndum: je lui dois nombre de renseignements intéressants.

[2] La Guinée française, par Arcin, pp. 247 et ss.

§ 2. Nature des divers totems.

a) Totem national.

Les Fâñ n'ont pas, comme nous l'avons vu, de totem national, au moins dans l'état actuel de la nation.

Nous avons indiqué plus haut que l'ancien totem national, si on peut l'appeler ainsi, puisque ce n'était en somme qu'un totem de tribu, a été primitivement le crocodile et l'éléphant. On retrouve principalement les traces de ce double totem dans les légendes: l'éléphant, surtout, y a laissé, une empreinte profonde. Cependant, à côté des légendes, les chants traditionnels, et encore certains rites sur lesquels nous aurons à revenir, conservent également les vestiges et donnent la preuve de ce totémisme primitif, d'ailleurs de loin postérieur à l'antique animisme et au culte des ancêtres dans la tribu. Ces vestiges sont d'autant plus intéressants qu'ils sont pour nous les seuls restes d'un passé disparu, sur lequel, sans eux, nous n'aurions aucune notion précise et certaine.

b) Totems de tribu.

En parlant, au commencement du chapitre précédent, de la nature du totem, ou pour employer un mot plus précis, du *mvamayôñ,* nous avons vu qu'il se présentait sous trois aspects différents:

Etre vivant
Etre inanimé
Phénomène naturel.

Remarquons cependant qu'en employant ce mot «être vivant», «être inanimé», nous ne prétendons nullement dire que le *mvamayôñ* soit actuellement un être vivant, mais seulement que le *mvamayôñ* était, au temps de l'*esayôñ,* un être, vivant ou inanimé; il est représenté actuellement par des êtres vivants ou inanimés issus de lui, ou tirant de lui leur origine (tout aux yeux du Noir étant considéré comme «vivant», ayant son mode d'action, ses influences, aussi bien le végétal que le minéral). Nous avons déjà donné à ce sujet les explications nécessaires et n'y reviendrons pas.

La première catégorie comprend donc l'être vivant, et nous avons dit également que c'était là l'immense majorité des cas. Si

l'on admet en effet, et nous aurons à en parler dans le chapitre suivant, que l'origine du totem, d'après une opinion qui paraît vraisemblable, est due au désir de s'attribuer ou de conquérir des vertus et des qualités faisant en partie défaut à l'Espèce humaine, on conçoit facilement que ce soit l'animal qui ait frappé tout d'abord l'esprit du Noir. Il aura voulu être robuste, s'assimiler par exemple la force de l'éléphant, être rapide, et de là acquérir la vitesse de l'antilope, heureux à la guerre et avoir l'habileté et la souplesse du tigre; la crainte, causée peut-être par un événement tragique, aura pu le déterminer à choisir le tonnerre comme totem, surtout avec l'idée que le tonnerre était la manifestation extérieure d'un esprit puissant: de là mieux valait se faire un ami du plus fort.

Quelque soit la valeur de cette hypothèse, soit dit en passant, il est certain que c'est bien celle que m'ont maintes fois donné les Fâñ eux-mêmes. J'ai même vu un chef de famille changer son propre totem pour celui du tonnerre après avoir eu sa femme foudroyée à côté d'un arbre par la foudre. L'arbre était creux, il fut fendu par le tonnerre; en fouillant la cavité, on trouva les restes carbonisés d'un varan [1]: les os de l'animal constituèrent aussitôt le nouvel *ayâñ*, ou totem familial matérialisé.

Aussi, si nous remontons aux plus anciennes tribus, celles en *ye*, d'après la marche que nous avons examinée plus haut, verrons-nous chez elles; de préférence, un totem animal vivant. Ce sera tout d'abord, en suivant non pas l'importance de la tribu, mais l'ordre tout arbitraire d'ailleurs indiqué plus haut

1⁰ Les êtres vivant sur terre.

Ainsi nous aurons:

a) Les animaux proprement dits,

tels,

Nom de tribu	nom de totem
Les *Yenzoẋ*	*nzoẋ* ou éléphant
Les *Nze* [2]	*nze* ou panthère
Les *Yengü*	*ngü* ou cochon sauvage
Les *Yebimrè*	*mrè* ou chat-tigre

[1] Varan du Nil.

[2] Tribu du groupe fôñ, par conséquent de la forêt, et en dehors du groupe *ye* exclusif aux Bétsi.

Les *Yentèp*	*ntèp*, peut-être l'okapi [1]
Les *Békwé* [2]	*kwé* ou singe noir
Les *Yevèñ*	*evèñ* ou singe à nez blanc
Les *Yengôm*	*ngôm* ou porc épic
Les *Yemvux*	*mvux*, sorte d'animal nocturne esp. de lynx
Les *Yemvul* (tribu aujourd'hui éteinte et dont le clan filial reste seul: Les *Ebimvul*).	*mvul*, esp. d'antilope.

Et quelques autres tribus auront encore le *ka* et l'*avil*, fourmilier et pangolin, diverses sortes d'antilopes etc.

β) Les autres animaux vivant sur terre,

tels que reptiles, cocquillages terrestres, insectes terrestres même. Ainsi:

Nom de tribu	nom de totem
Les *Yesux*	*nsux*, ailleurs *nkaña* ou varan
Les *Yenkwax*	*nkwax*, esp. de saurien terrestre
Les *Yengwa* ou *Yengwé*	*ngwa* ou *ngwé*, ou *gélé*, ou scolopendre
Les *Yebokam*	*kam* ou fourmi noire
Les *Yemvom*	*mvom* ou boa.
Les *Yefill* (tribu éteinte, dont le clan filial reste seul: Les *Ebifill*).	*fill* ou fourmi noire

γ) Les êtres vivant en l'air.

Certaines tribus, en nombre déjà plus restreint, auront les êtres vivant en l'air, tels que oiseaux et même insectes. Tels:

Nom de tribu	nom de totem
Les *Yendzü*	*ndzü* ou aigle
Les *Yendun*	*ndun* ou fulgore porte-lanterne
Les *Yefam* (presque éteints: un seul petit village. Le clan filial, les *Ebifam* et au contraire puissant).	*fam* ou goliath ou plutôt le scarabée.

δ) Les êtres vivant dans l'eau.

Enfin, d'autres tribus emprunteront leur totem au monde aquatique, poissons ou amphibies, en faisant cette remarque, assez singulière au premier abord, que malgré sa force, nous n'avons jamais rencontré l'hippopotame comme totem de tribu. La seule raison, qui nous paraîtrait assez forte, est la suivante. Si, comme nous le croyons, les Fâñ sont venus du H[t] Nil pour aboutir à l'Ogowé en passant par le Congo, partout, aussi bien dans leur pays d'origine

[1] Nous disons l'okapi, car les descriptions que nous ont faites les Fâ du *ntèp* paraissent se rapporter à cet animal. [2] Tribu du groupe Bulé.

que dans leurs migrations, ils ont trouvé abondance d'hippopotames, qui, même avec l'éléphant, a dû constituer souvent la base de leur nourriture animale: la privation de cette viande, d'après les prescriptions totémiques, eût été véritablement trop dure.

Nom de tribu	nom de totem
Les *Yengol*	*ngol,* esp. de silure

et encore cette tribu, étant aujourd'hui écrasée à la côte, a-t-elle presque perdu son totem. En tous cas, les enfants *yengol* que j'ai connus s'en souciaient fort peu: je n'ai pu interroger les vieillards.

ε) Les végétaux.

Certaines tribus nous offrent également des exemples de totem appartenant au monde végétal. Tels:

Nom de tribu		nom de totem
Les *Yebikon*	auront pour totem	*bikon obala,* esp. de banane
Les *Yentum*	„ „ „	*ntum,* esp. d'arbre très élevé, souvent frappé par la foudre. Comme cette tribu prend également comme totem les arbres secs frappés par la foudre et ne peut s'en servir pour faire du feu, peut-être aurait-elle plutôt le tonnerre comme totem.
Les *Yemvi*	„ „ „	*mvi,* esp. de fleur du genre Acocanthera
Les *Yendzik*	„ „ „	*ndzik,* ou palmier rotang.

Pour ce totem, la défense totémique d'user du totem porte sur la moëlle des jeunes pousses qu'il est interdit de manger, comme le font beaucoup d'indigènes [1], mais non de se servir des fibres pour faire de la vannerie, suivant l'usage général [2].

ζ) Les êtres inanimés.

Nous ne voyons, dans ce groupe, parmi les totems de tribus que:

les *Yemédzim* ayant pour totem *médzim* ou les Eaux, mais ce totem dont la défense totémique d'en user serait évidemment impossible, est restreint à certaines eaux et dans certaines conditions déterminées, surtout par rapport au temps et aux ablutions [3].

[1] Les Européens mangent également ces jeunes pousses, grillées sur les charbons et dépouillées de l'enveloppe extérieure. Le goût en est bon mais un peu amer.

[2] Les paniers, corbeilles, sacs etc. sont tous faits en fibres de rotang.

[3] Par exemple, les chefs de famille ne pourront se baigner à la pleine lune, ni boire avant de partir en voyage, ni se désaltérer en se servant du creux de la main, mais d'un cornet de feuilles etc.

D'après la légende de la tribu, l'*esayôñ* ou père de la tribu aurait eu son totem ainsi constitué parce que, voulant se marier et ne trouvant aucune femme à son gré, il aurait un jour offert un sacrifice à *Nzame*.

Cette légende que nous résumons presque mot à mot, rapporte que pendant que le feu consumait l'animal, une pluie abondante vint l'éteindre, et l'homme entendit une voix qui disait:

«Va et jette les os à la rivière.»

Il les prit et alla les y jeter. Et pendant la nuit, une voix lui dit encore:

«Va à la rivière»

et il y alla. Et sur le bord, il trouva une jeune femme qui le salua en disant:

«Père, je te salue.»

Il reprit: «D'où viens-tu?»

Et elle répondit: «C'est le secret de l'eau, va le lui demander.»

Et il reprit: «Es-tu la fille du sacrifice?»

Et elle répondit: «C'est le secret de l'eau (c'est un mystère). L'eau est ma race: elle est mon père et ma mère: *Médzim mé ne ma ošu* (litt. l'eau m'a portée sur le dos: nous avons vu le sens de cette expression). Et toi, tu seras mon époux.»

Et il lui dit: «C'est bien.» Il la prit, la ramena au village et l'épousa. De lui et d'elle descendent les *Yemédzim*, et l'eau est leur *mvamayôñ* ou protecteur.

Cette légende se rapproche, on le voit, des légendes du dieu poisson, de la première femme sortie des eaux. — C'est également la seule légende que nous connaissions où le totem soit, à un certain point, reconnu comme père effectif de la race. Et encore ne l'est-il guère, car l'eau joue plutôt ici le rôle de Créateur, donnant un nouveau corps à l'animal immolé en sacrifice, dont les os se changent en femme; mais, en réalité, le vrai père de la race demeure bien le chef primitif, car l'animal offert en sacrifice est toujours, d'après les idées des Fâñ, non pas un sacrifice quelconque, mais un sacrifice représentatif: il est substitué au sacrificateur lui-même et tient sa place.

η) Les phénomènes naturels.

Les *Yengure* ont pour totem l'arc en ciel, bien qu'ils n'en portent pas actuellement le nom: *ñuÿe*, mais un nom très proche: *ngure*, qui signifie «nuage noir». Le *ngure* est un précurseur de l'arc en ciel.

L'origine de la tribu est attribuée à deux jumeaux, dont la naissance, dans presque toutes les tribus africaines [1], est considérée comme un présent du Ciel, d'où souvent leur immolation, pour les renvoyer à Dieu.

En pays fâñ, lorsque naissent deux jumeaux, la mère n'en peut élever qu'un et doit donner l'autre à une femme qui l'accepte: dans le cas contraire, il est sacrifié. L'arc en ciel est le totem des jumeaux, et ils ont défense de le regarder.

c) Totems de clans.

1° Clans strictement totémiques, ou clans primaires et filiaux.

Les clans primaires ou filiaux sont tous strictement totémiques, ou, si l'on préfère, portent le nom du totem. Le clan est, comme nous l'avons vu, par rapport à la constitution de la tribu, en quelque sorte une dérivation de celle-ci. La horde détachée de la tribu, et marchant sous la conduite d'un chef sortant de la famille principale ou de la famille souche de la tribu, aura tout naturellement le totem de sa famille qui deviendra alors totem du clan. Ce chef est d'ordinaire, disons-nous, de la famille souche: il aura donc même totem que celle-ci; ainsi que nous l'avons expliqué plus haut en montrant comment la tribu se décompose ou se désagrège, ou pour employer peut-être une expression plus juste, se ramifie, le totem du clan proprement dit sera le même totem que celui de la tribu et portera le même nom, ce qui constitue à proprement parler le clan totémique. Ainsi d'ailleurs l'envisageraient également un certain nombre d'auteurs, pour lesquels le clan est en fonction de la tribu, constituant plutôt un petit groupe de familles réunies en un même village, et qui, plus tard, en s'augmentant, formera la tribu, fraction plus importante. C'est, croyons-nous, une notion plutôt géographique

[1] Voir l'Etude sur les Ba-ronga, par Junod, Bull. Sté de Geogr. de Neufchâtel 1898.

qu'ethnographique. Pour nous, et le cas arrive souvent, le clan filial peut être plus nombreux que la tribu mère proprement dite: de fait, nous l'avons rencontré ainsi souvent, et la chose nous parait pouvoir bien s'expliquer: les jeunes gens les plus entreprenants, force vitale de la tribu, ne demandent pas mieux que de s'en aller au loin chercher fortune et conquérir de nouveaux territoires. De là, affaiblissement progressif de la tribu proprement dite où restent seulement les anciens [1].

Les clans totémiques, si on peut les appeler ainsi, ou filiaux, portent donc le même nom que les tribus dont ils sont issus, avec cette différence que le mot *ye* est remplacé par *esa* ou *ebi* (père). Nous aurons donc les mêmes distinctions que tout à l'heure, totems vivants ou inanimés, totems du monde animal, végétal ou minéral.

Remarquons encore que, pour un certain nombre de clans, la tribu mère a disparu ou s'est éteinte, ou encore est demeurée en arrière dans les profondeurs de la forêt, d'où on ne l'a pas encore vue sortir: ce fait est parfaitement possible, d'après ce que nous avons étudié plus haut de la constitution du clan.

Nous trouverons donc, comme totems de clan:

a) Des totems d'animaux, tels

Nom de tribu	nom de totem
Les *Esingi*	*ngi*, chimpanzé ou parfois gorille [2]
Les *Esanzoa*	*nzoa* ou éléphant
Les *Mvuma* [3]	*mvuma* ou rat rayé
Les *Esingol*	*zingol* ou caméléon.

[1] Cette formation particulière du clan, vivant sous la conduite de plusieurs chefs de famille, a donné lieu à l'opinion émise par plusieurs auteurs (tel, par exemple, le P. Dubrouillet, dans une Etude d'ailleurs bien documentée sur l'Habitation fâñ) que les villages fâñ étaient régis par une simple autorité patriarcale des anciens. Ceux qui ont émis cette opinion n'ont évidemment jamais vu les grandes tribus de l'intérieur.

[2] Le *ngi* ou gorille paraît être, d'après les auteurs (cf. du Chaillu, l'Afrique sauvage, chez Hachette, Paris) un animal particulier à la Gabonie. Il est toutefois très admissible que son aire d'habitat se soit étendue jadis beaucoup plus loin.

[3] Clan appartenant au groupe fâñ qui n'est pas, avons-nous dit, caractérisé par *Esa* ou *Ebi*, tel le Fôñ.

Les *Yengol* et les *Esingol* n'appartiennent pas à la même tribu. Les *Esingol* ont dû faire partie d'une tribu aujourd'hui disparue, les *Ye Zingol* (?). Le *zingol* ou caméléon inspire à tous les Fâñ une crainte superstitieuse: il est considéré comme le messager des esprits.

β) Des totems d'oiseaux, tels

Nom de tribu	nom de totem
Les *Esakhuna*	*khuna* ou huppe
Les *Esindzü*	*ndzü* ou aigle.

γ) Des totems reptiles, sauriens etc.

Nom de tribu	nom de totem
Les *Ebikôm*	*nkôm* ou crocodile.

δ) Des totems d'insectes, mollusques etc., tels

Nom de tribu	nom de totem
Les *Ebikwé*	*kwé*, ou gros colimaçon
Les *Ebifill*	*fill*, esp. de fourmi noire
Les *Esangwa*	*ngwa*, ou yule
Les *Esamefam*	*fam*, ou goliath.

Parmi ces clans

ε) les totems végétaux seront plus nombreux.

Nom de tribu	nom de totem
Les *Esinzam*	*nzam* ou palmier des marais.

De ce *nzam*, en brûlant le tronc et en en lavant les cendres on extrait des chlorures à base de potasse qui dans certaines tribus remplacent le sel. Ce sel particulier sera interdit aux *Esinzam*: ils le remplaceront d'ailleurs par celui extrait de la *Pistia stratiotes*, plante aquatique riche en soude.

Nom de tribu	nom de totem
Les *Ešôñ*	*ešôñ*, espèce d'arbre
Les *Esébéa*	*ébéa* ou pourpier
Les *Esisü*	*esisü*, la moëlle du bambou.

Il leur sera interdit de s'en servir en vannerie, objets etc.

ζ) Les totems phénomènes naturels.

Nom de tribu	nom de totem
Les *Eséyèn*	*éyèn* miroir.

Ils auront comme totem le mica, dont la surface brillante ressemble au miroir. — Mais, d'après ce que nous avons dit, le mica sera considéré comme fils du tonnerre.

Les *Esaméngon* *ngon*, la lune [1].

Nous ignorons absolument la figuration et les défenses rituelles de ce totem. Nous avons simplement entendu parler des fêtes en l'honneur de *ngon*, mais cependant sans pouvoir reconnaître l'objet matérialisé du culte, non plus que les rites, toujours fort secrets. Il nous aurait été d'ailleurs difficile d'y assister, étant, paraît-il, fort obscènes et se rapportant tous à la génération. C'est un trait commun à beaucoup de tribus africaines. Certaines danses, uniquement réservées aux femmes, ont également lieu en l'honneur de la lune, ou plutôt du principe fécondant, dont elle est la source.

2° Clans non strictement totémiques ou secondaires.

Nous entendons par ce mot «secondaires», suivant toujours la règle de filiation que nous avons donnée plus haut, les clans issus de la famille souche, mais après le clan principal, et constitués soit par des fils ou frères du chef, soit même en dehors de la famille souche, mais toujours par des guerriers de la tribu. Les clans secondaires ne sont pas tous considérés par les auteurs comme strictement totémiques. Cette opinion est basée sur ce fait que certains d'entre eux portent, et d'autres ne portent pas, le nom du totem. Pour nous, au contraire, et nous croyons avoir, sinon démontré notre avis, au moins en avoir montré la grande probabilité, cette appellation de totémique ou non, ne prouve nullement en faveur du totémisme du clan. Elle dépend, en effet, non pas du culte et de la formation, qui peuvent être, et sont de fait, dans ce cas, nettement totémiques, mais de la filiation. Nous avons déjà indiqué, et il nous semble inutile de revenir sur ce point, que la tribu, en elle-même, est totémique: toutes celles du moins que nous connaissons ont ce caractère. Le clan principal est également totémique, toujours en ce sens qu'il porte le nom de l'ancêtre totémique, ancêtre, notons-le bien, dont le nom est souvent le même que celui de l'animal [2], fait

[1] Le mot *ngon* a plusieurs acceptions; en fâṅ: il désigne 1° une sorte de cucurbitacée dont les Fâṅ font grand usage (*ngondo* en mpongwé), 2° la lune, 3° une jeune fille nubile. — On sait combien souvent, dans toutes les races noires, l'idée de lune et de génération sont étroitement liées.

[2] Il est à remarquer que de nombreux Fâṅ portent un nom d'animal, sans que celui-ci soit aucunement leur totem. Il y a là presque toujours coïncidence fortuite. Lorsque ce cas arrive l'enfant, a reçu souvent le nom d'un ancêtre.

qui a dû amener d'assez nombreuses confusions. Quant aux autres clans, les uns porteront le nom du totem, les autres ne le porteront pas, suivant qu'ils ont été formés par un chef appartenant à la famille souche ou par un chef important, mais secondaire de la horde, ou encore qu'ils soient dus à une circonstance fortuite. Toutefois, même encore dans cette circonstance, on ne saurait se montrer trop prudent. Ainsi, pour notre propre part, nous avons été témoins du fait suivant.

Un chef du clan des Esingi, dont, nous l'avons vu plus haut, le totem ou *mvamayôn* est le gorille ou *ngi*, se sépara, pour des raisons de famille et d'intérêt, du village principal de sa tribu dont il faisait alors partie. Notons, en passant, que rien ne distingue le village principal, sinon la présence du chef principal lui-même; en fait, ce village peut parfaitement être beaucoup moins fort que d'autres villages de la même tribu pour plusieurs raisons dont nous avons déjà parlé.

Ce chef n'appartenait pas à la famille souche ou du moins ne s'y rattachait que de fort loin. Son *mvamayôn* était une sorte d'arbre nommé *abè*. Il partit donc à la tête d'un petit groupe de jeunes gens de son clan, suivant la coutume que nous avons décrite plus haut en parlant de la formation du clan, et chercha un endroit favorable pour s'y établir. «Je marchai ainsi, me disait-il, plusieurs lunes», souvent chassé par les tribus qu'il rencontrait, et plus souvent encore, comme le fait se comprend aisément, bien accueilli, mais prié de s'en aller plus loin le plus vite possible [1]. Après avoir parcouru plusieurs centaines de kilomètres et affronté toutes sortes de

[1] Il est évident, en effet, que ces clans ou ces hordes aventureuses sont sans cesse repoussés par la force même des choses vers la périphérie du territoire fân, chaque tribu occupant une place qu'elle n'est nullement décidée à céder. Cette loi d'expansion est certainement la cause et la meilleure explication de ce mouvement qu'on a maintes fois constaté qui pousse les Fân, comme tous les peuples de l'intérieur, vers l'ouest c'est-à-dire vers la mer. Ils ne peuvent, c'est évident, retourner vers l'est et la grande forêt, en voyant leurs propres tribus traversées de temps à autre par des hordes venant de l'est et cherchant à la fois des compagnes et un territoire. Par suite de la même loi, en arrivant à la mer, les tribus ou les clans, ne trouvant pas l'idéal rêvé, et l'Eldorado promis, se retournent vers l'intérieur, et sont écrasés par les nouveaux arrivants.

dangers, notre chef parvint aux confins de la tribu fañ, en plein pays nsèx. Sur les bords de la rivière Tsini ou des mouches, il vit un jour, dans ses pérégrinations errantes, se dresser sur une sorte de petit promontoire, dans une fort belle situation d'ailleurs, un *abè* dont le port et l'aspect rappelaient absolument, me dit-il, celui auquel, après sa naissance, il avait été consacré comme enfant de la famille[1]. Le chef vit dans cette circonstance une manifestation évidente de la volonté du *mvamayôñ,* et les sacrifices usuels ayant eu une issue favorable, comme il s'y attendait, il s'établit en cet endroit. Le clan changea immédiatement de nom et devint le clan des Abè. Depuis cette époque, peu reculée, le village primitif s'est déjà scindé en deux, mais chacun conserve son nom d'*abè*: le clan est fondé.

Une circonstance presque pareille, m'a-t-il été dit, a donné, mais à une époque beaucoup plus reculée, origine au clan aujourd'hui très nombreux de l'*Amvom* ou du boa.

Les clans reconnaissent donc, et cela nécessairement, pour *mvamayôñ,* les mêmes espèces que les tribus, non pas qu'ils adoptent le *mvamayôñ* de la tribu mère, mais leur *mvamayôñ* est également animal, végétal ou minéral.

Le *mvamayôñ* du clan sera le même que celui de la tribu, si le chef de la horde appartient à la famille souche; sinon, son *mvamayôñ* familial deviendra *mvamayôñ* du clan, et c'est le cas que nous avons vu tout à l'heure pour les Abè.

Par suite de cette distinction, les clans, tout en restant totémiques, porteront le nom de leur *mvamayôñ,* ou, suivant le cas, ne le porteront pas.

---

[1] Dans ce cas, lorsque le totem familial ou individuel est un arbre ou une plante, on va chercher un jeune plante de ce genre, graine ou rejeton du totem familial, on vient le planter près du village et on place sous la racine principale un fragment du cordon ombilical. Dans certaines circonstances, ou peut-être toujours, m'a-t-il été affirmé, on verse également tout ou partie des eaux mères; nous ne saurions absolument affirmer ce dernier point, tout ce qui touche à la naissance étant très mystérieux et toujours absolument interdit aux hommes et dans tous les détails. Celui qui a un tel arbre comme totem s'intéresse beaucoup à sa croissance. En cas de mort de l'arbre, celui qui l'a comme totem, doit «racheter» sa propre vie.

3° Divers totems de clan.

Parmi ces totems de clans, nous trouverons:

α) Portant le nom du *mvamayôṅ.*

Nom de tribu	nom du totem
Les *Ebinze*	*nzeevunze* arbre *(pavetta gracilipes)*
Les *Ebikôm*	*nkôm,* crocodile
Les *Esimvane*	*mvane,* arbre *(didelotia)*
Les *Amvom*	*mvom* ou boa
Les *Abè*	*abè,* esp. d'arbre
Les *Esébéa*	*ébéa* ou pourpier.

β) Clans ne portant pas le nom du totem.

Les clans ne portant pas le nom du totem seront beaucoup plus nombreux, comme le veut d'ailleurs la filiation, et dont nous croyons inutile de donner de nouveau les preuves.

Parmi eux, nous trouverons, par exemple, le fort clan des Esisis et celui des Esiwôṅ, portant tous les deux le nom de leur fondateur, Esis pour le premier, et Wôṅ pour le second, mais qui, n'appartenant pas à la branche souche, avaient un totem familial particulier.

Nom de tribu	nom de totem
Les *Esisis*	antilope *mvul* (tout au moins pour certains villages)
Les *Esiwôṅ*	arbre *ongokôṅ (antrocaryon klaineanum)* qui est également un arbre «fétiche» [1] pour les femmes, à cause de son fruit, objet d'un culte et tabou phallique.
Les *Efaẋ*	*ava,* sorte de labiatée
Les *Esatop*	*ngematétaẋ* ou mante religieuse
Les *Esamékép*	*fam* ou goliath
Les *Esébéa* (pour une partie du clan)	arbre *eswa* ou *anthosthema*
Les *Esésop*	une fleur: *palista pynaerti.*

Le sous-clan Esangôm, dont le clan principal a pour *mvamayôṅ* le *ngôm* ou porc épic, a pour *mvamayôṅ* l'*esangôm,* esp. d'arbre *(allanblackia floribunda)* probablement à cause du nom similaire

En somme, nous venons de le voir, la plus grande variété règne pour le choix des *mvamayôṅ* de clan; toutefois, parmi eux, au contraire des *mvamayôṅ* de tribu, les *mvamayôṅ* «végétaux» sont plus fréquents: nous en étudierons les causes en traitant de l'origine du totem.

---

[1] Le mot *ongakôṅ* employé pour le désigner est interdit aux femmes car c'est le nom du phallus. Elles disent ordinairement *ongabili,* l'arbre *onga.*

d) Totem familial.

D'après ce que nous avons établi plus haut, nous en arrivons tout naturellement au *mvamayôṅ* familial. Au lieu de ce nom, réservé au totem tribual et de clan, il prend le nom de *mvame ndzâṅ,* c'est-à-dire protecteur de la famille, ou plus simplement de *mu-mvame,* c'est-à-dire le protecteur par excellence, litt. celui qui est le protecteur. Ce nom, soit dit en passant, confirme bien notre théorie, la base et la souche de tout le système. On pourrait peut-être objecter que le *mvamayôṅ* individuel est au contraire à la base du système, chaque individu mâle ayant le sien. Mais il est facile de voir que non. En effet, cette règle ne nous paraît pas absolument invariable: du moins, nous n'avons pas pu nous assurer que tout individu mâle, sans aucune exception, a toujours son totem particulier. Nous le croyons sans pouvoir l'affirmer: nous verrons plus loin combien facilement, sur ce point comme sur tant d'autres, les dénégations des Noirs sont plus ou moins intéressées ou tendancieuses. Mais, en supposant même que cette règle soit invariable, le *mvame* individuel n'en est pas moins en fonction du *mvame* familial; il aura, en effet, son plein développement et surtout sa seule raison d'être qui est la conservation de la race et non de l'individu en tant qu'individu, seulement alors que la famille sera établie. Et ce qui le montre bien, c'est que le *mvame,* familial aussi bien qu'individuel, ne sera invoqué que dans les circonstances intéressant la race, mais nullement dans les autres circonstances. Ainsi, l'*abayôṅ*[1] ou «fétiche de la guerre», destiné à mettre le guerrier à l'abri des flèches, et aussi aujourd'hui des balles, fera partie du *mvame*; le *biâṅ okira* ou fétiche du commerce, qui n'intéresse nullement la conservation de la race, n'y rentrera jamais. En fera encore partie le *nko* qui rendant invisible l'individu qui, le portant, traverse une tribu ennemie, et le *mvi* qui combat les maladies, mais nullement le *ndzu,* destiné à protéger des voleurs et autres larrons.

Le totem ou *mvamayôṅ* familial étant un totem de l'origine, et la base même des *mvamayôṅ* de tribu, est aussi varié que ceux-ci. Parmi eux, on trouvera donc totem animal, végétal, ou minéral,

[1] Litt. soutien, force de la race.

les premiers beaucoup plus nombreux que les autres, d'après les remarques que nous avons faits à propos des totems de tribu, remarques qui s'appliquent toutes au totem familial.

Comme on a pu le remarquer, l'étude du totem de clan et de tribu n'est donc que le développement du totem familial. Ce totem familial resté isolé si la famille fâñ s'était bornée à une seule tribu: il a pris toute son extension par suite du développement considérable de cette même tribu.

e) Totem individuel.

1° Quelques remarques sur l'existence et le rôle du totem individuel.

Après tout ce que nous venons de développer, il nous reste en somme bien peu à dire sur le *mvamayôn* individuel. Cependant, quelques remarques sont utiles à faire.

1° Tout d'abord, ce point primordial. En principe, chaque individu mâle a son *mvame* individuel. Cette règle nous paraît générale. Dans les tribus de l'intérieur, où les croyances et les rites ancestraux se sont conservés beaucoup plus purs, elle se trouve aussi beaucoup mieux vérifiée. Là aussi, et c'est ce qui a favorisé le plus cette conservation, les Fâñ se maintiennent en masse compacte: devant les envahisseurs, toutes les autres tribus ont disparu: à peine, çà et là, quelque nom de village auquel les conquérants ont conservé l'ethnique primitif, rappelle-t-il encore le souvenir des anciens possesseurs. Sur les rives de l'Ogowé, au contraire, comme à la côte où les clans envahisseurs subissent plus ou moins le contact et l'influence des tribus conquises ou qu'ils envahissent, les Fâñ laissent tomber les anciennes croyances pour aboutir à une sorte de scepticisme railleur, ou, ce qui arrive également, les dissimulent plus profondément. Le R. P. Martrou, dans sa belle Etude sur les Eki des Fâñ[1], avait déjà fait cette constatation; c'est ce qui explique également pourquoi certains auteurs, d'ailleurs excellents observateurs, mais qui ont toujours séjourné parmi les tribus de la côte, ont si peu parlé de ces questions, et parfois en se méprenant sur leur signification ou en la raillant, faute de la comprendre. Tels le

[1] Anthropos I (1906) p. 760.

R. P. Lejeune dans son Etude sur la femme au Gabon [1], A. Bennett. Notes Anthropologiques sur les Fâñ, Mary Kingsley, Nassau, Lenz et du Chaillu, dont nous avons cité d'ailleurs les noms au commencement de ce livre.

Ainsi le R. P. Lejeune:

— Eh! bien, Nzoÿo, tu ne manges pas de la viande que je t'offre. Pourquoi? n'est-elle pas bonne?

— Oh! si, Minissé!

— Mais alors?

— Je ne puis pas en manger, ma femme est enceinte. Alors, cette viande m'est défendue.

— Grand nigaud! (sic!) Alors, tu crois que cela peut faire quelque chose à ta femme! [2]

Manger de la viande est en effet défendu à l'homme dont la femme est enceinte, ou plutôt, ce que le P. Lejeune ne remarque pas, certaines viandes sont interdites. Mais il y a là une défense totémique, prise évidemment dans l'intérêt de la race, et de plus, une sorte de réversibilité de la conception sur le père considéré comme agent actif. Par une croyance pareille, dans les tribus Caraïbes des Antilles et également dans l'Amérique du Sud [3], lorsqu'une femme a mis un enfant au monde, elle reprend immédiatement ses travaux journaliers. Le père, au contraire, se couche, comme brisé de fatigue, et reçoit les félicitations des parents et amis. Bien nigaud (!) serait aussi celui qui penserait que ces Caraïbes croient à la réalité de la chose! Dans le cas cité par le R. P. Lejeune, au lieu de nous moquer de Nzoÿo, qui se sent et s'estime, à tort ou à raison, lié pour son enfant, ne vaut-il pas mieux se servir de cette croyance pour établir, par exemple, la réversibilité des fautes, la nécessité de la surveillance paternelle, etc. Si nous nous raillons de cette idée, il nous semble difficile d'admettre que Nzoÿo ne se moquera pas, tout aussi bien, et avec quelque raison, du péché originel, par exemple, et de ses suites, si le missionnaire lui en parle, ou mieux

[1] Missions Catholiques, la Femme au Gabon, 1898. — La même étude a paru dans le Correspondant. Cf. Bibliographie.

[2] Miss. Catholiques, dans la Forêt 1897.

[3] En Amazonie, chez les Indiens du Brésil, à la Terre de Feu.

encore de la punition qu'on pourra lui infliger, si, plus tard, ses fils sont coupables à cause des mauvais exemples ou leçons qu'il leur aura donnés. Pour lui, ces croyances qui nous semblent, à nous, si différentes entre elles, ressortiront au contraire du même principe de réversibilité commune.

2° Circonstances qui déterminent le choix du totem individuel.

Le *mvame* individuel est d'habitude un animal, très souvent un tigre, vautour, éléphant, rarement un végétal. On conçoit facilement en effet que le chef de famille voulant donner un protecteur à son descendant, choisira de préférence un animal dont il voudra lui assurer d'avance le bénéfice de quelques qualités, force, souplesse, endurance, bravoure, etc. Ce choix ne sera donc pas sans raison, et tel ou tel animal qui, au premier abord, nous semblera une vraie dérision, sera loin d'en être une dans l'esprit du Noir. Ainsi, un exemple: un des enfants de la Mission avait pour *mvame* le scarabée. Après bien des hésitations, et des demandes, j'en eus enfin l'explication: un jour, peu avant sa naissance, son père avait trouvé, sur la tombe de l'aïeul, sortant d'un trou creusé en terre, un gros scarabée noir. Il en avait conclu que l'animal était, pour une raison ou une autre, en communication avec l'ancêtre: à la naissance de l'enfant, il le lui avait donc donné comme totem, désirant ainsi faire revivre en lui les vertus guerrières de l'ancêtre. Pareil cas déterminera souvent le *mvame*: ce sera tel insecte, telle fleur rare même, poussée sur la tombe ou trouvée dans d'étranges circonstances. Tel animal d'ailleurs, qui, pour nous, ne dit «rien», dit au contraire «beaucoup» au Noir; ainsi la tortue, symbole de la ruse, le porc-épic, astutieux, ou la fourmi qui sait si bien trouver sa nourriture, qu'on n'a jamais vu mourir de faim, tout aussi habile à attaquer qu'à se défendre. Ce dernier totem est fréquent: et quiconque a vu les longues théories de fourmis noires qui envahissent parfois par millions un village, visitant case après case, ne laissant rien de comestible derrière elles, réduisant en moins d'une heure, comme nous avons été témoin, un malade abandonné et hors d'état de se défendre en un squelette admirablement nettoyé où ne restent que les os blanchis, quiconque, agitant par

mégarde l'arbre où gîte la fourmi noire *ntuntul*, aura été piqué par une de ces terribles bêtes (morsure auprès de laquelle la piqûre de notre guêpe n'est rien), quiconque, pour une seule piqûre, aura eu le bras engourdi pendant des heures et verra se produire une fièvre intense, quiconque aura vu cela, disons-nous, comprendra facilement que le Noir envie pour son enfant pareilles qualités. Et ainsi de la tenacité avec laquelle le crabe *(kara)*, le pangolin *(ka)* ou le fourmilier *(avil)* saisiront leur proie sans que rien puisse leur faire lâcher prise, et nombre d'autres exemples qui pourraient allonger indéfiniment ces pages.

Un végétal, un arbre, une fleur, pour ses qualités bonnes ou mauvaises, souvent son emploi dans tel ou tel fétiche puissant, déterminera pareil choix, au premier abord paraissant insolite ou même ridicule, au fond très-observé.

La même raison mystérieuse pourra également déterminer le *zingol* ou caméléon, messager des Dieux, ou l'incompréhensible mante qui se redresse sur ses pattes et semble songer[1] . . . Quelque esprit inconnu doit avoir passé par là!

Quelque soit la force de ces raisons, ce ne sont pas cependant les plus fréquentes. Presque toujours, on donnera à l'enfant, de même que le nom, le *mvame* particulier du grand-père, de l'aïeul, de l'oncle ou d'un frère mort, qu'il fera ainsi doublement revivre. Ce sera encore celui d'un autre homme du clan que l'on verra réussir en tout, famille, richesses, enfants, ou dont encore les qualités guerrières ou d'esprit frappent les yeux. Pour le faire ainsi prospérer, son *mvame* a dû être particulièrement bien choisi: l'enfant ne saurait qu'en bénéficier.

3° Circonstances fortuites déterminant le choix du totem individuel.

Enfin, deux autres sortes de circonstances peuvent déterminer le choix du totem: une circonstance due, semble-t-il, seulement au hasard, ou un *nsèm* ou souillure morale.

Ce sera une circonstance due seulement au hasard: telles, pourrait-on dire encore, celles que nous avons relatées plus haut, telles surtout celles qui se produisent immédiatement avant, ou au

[1] D'où son nom scientifique de *Mante religieuse*.

moment de la naissance, indépendantes de l'enfant ou au contraire dépendant en quelque sorte de lui, volontairement ou non. Parmi les premières, les phénomènes naturels jouent le premier rôle. Ainsi, par exemple, un orage, un coup de tonnerre, un arc-en-ciel pourront facilement déterminer le totem de l'enfant.

Ce seront encore des circonstances purement fortuites; telles seront, par exemple, une chasse heureuse où quelque animal rare ou particulièrement précieux au point de vue de la nourriture, tel l'éléphant, aura été tué, ou une chasse habituellement heureuse, mais absolument infructueuse ce jour-là. Ce sera un accident arrivé sur l'eau au père ou à la mère, et tant d'autres qu'il serait facile de citer.

Il faut cependant noter que dans tous ces cas, pour notre seule mentalité européenne, tels faits paraissent dûs à un simple hasard. Mais pour le Noir, le hasard n'existe pas: tout a sa cause. Hasard la pierre qui blesse fortuitement notre pied, l'arbre qui vous écrase, le rapide qui engloutit une pirogue? En aucune façon! Mais ce sera un esprit supérieur offensé, un ancêtre qui déchaînera contre vous cette calamité ou cet accident, ce sera un féticheur ou surtout un sorcier qui aura suscité contre vous l'influence mauvaise, pour vous, cachée en cette plante ou cette pierre, qui aura excité l'Esprit des Eaux etc.

Si, au contraire, c'est un phénomène naturel qui s'est produit, c'est une manifestation d'esprit: dès lors, quoi de plus naturel que d'assurer à l'enfant le bénéfice d'une protection supérieure?

A Madagascar, chez les Bétsileos, Haile [1] nous apprend une curieuse coutume. Pour cacher aux sorciers et aux esprits malfaisants la naissance d'un enfant, on donne à un enfant qui naît beau et fort, un nom qui puisse les dérouter. Ainsi porc, chatte, tas de fumier, personne. Si un enfant est chétif, on le fait manger avec un chien dont il devient l'enfant adoptif et prend le nom. Mais rien de totémique dans cette coutume, et rien de pareil dans la tribu fañ. — A propos de cette coutume, van Gennep [2] écrit: «On remarquera qu'en théorie les descendants de ce «fils de chien»

[1] J. H. Haile, Some Betsileo Ideas, Art. Ann. 4° XXIV, 1900, p. 398—402.

[2] Tabou et Totémisme à Madagascar, p. 308.

formeront une famille de chiens, et l'on se trouvera ainsi en présence d'un groupement animal et à descendance canine sans intervention aucune de totémisme. Sans doute, au bout de plusieurs générations, alors que sera déformé le souvenir du fait primordial, leur nom et leur parenté sembleront étranges aux descendants de Monsieur fils de chien.» — Mais qu'en savons-nous? Et si le fait, comme il le paraît, se reproduit souvent, pourquoi oublieraient-ils la cause du nom de l'ancêtre? — Puis, comme le nom change avec chaque individu . . . — «Ils inventeront, continue Mr. VAN GENNEP, en guise d'explication, des légendes étiologiques qui pourront présenter une grande analogie avec des légendes totémistes vraies. Mais de là à conclure à une survivance totémique, il y aurait loin!» C'est bien notre avis, mais la production de pareilles légendes est un fait «possible», que rien ne prouve, une simple supposition, et dans le domaine des suppositions, il y aurait aussi loin à aller!

Ce seront aussi parfois, avons-nous dit, des phénomènes dépendant en quelque sorte de la mère ou de la nature de l'enfant, tout au moins dans la pensée du noir. Ainsi la mère aura mis au monde deux jumeaux: souvent, comme nous l'avons remarqué, l'un sera sacrifié, l'autre au contraire sera épargné; son *mvame* sera l'arc-en-ciel et il en portera presque invariablement le nom: *Ńuÿe.* Nous verrons plus tard ses défenses totémiques. Si l'enfant naît également avec de petites dents pointant déjà, c'est toujours mauvais présage: en lui, revit l'esprit d'un ancêtre méchant. Si, grâce au sorcier, on retrouve cet ancêtre, il n'y a pas de mal: l'enfant sera épargné et aura le *mvame* de l'ancêtre. Si, au contraire, on ne peut le retrouver, il sera impitoyablement sacrifié: on l'enverra «rejoindre l'ancêtre au pays du froid» *ewux avô né mvame.* —

Une des causes également que nous avons signalée plus haut est le *nsèm* ou souillure morale contractée par la violation d'un *éki* ou défense rituelle se rapportant au mariage. Cette violation, même si elle est involontaire, peut susciter de nombreuses difficultés au violateur.

4° Violation d'*éki* totémique, ce qui en résulte.

Dans un village Esisis (clan), j'assistai un jour à une grande palabre suscitée ainsi par la violation d'un *éki*. Un nommé Abiañ-

Mbame s'était, pour une raison ou une autre, rendu au village de ses beaux-parents, éloigné du sien de plusieurs jours de marche. C'était, si je ne me trompe, pour leur apporter un supplément de dot. Il séjourna, comme c'est la coutume, assez longtemps dans ce village, puis revint chez lui, où il apprit à son grand contentement que sa femme était enceinte. Au temps voulu, celle-ci mit au monde un superbe garçon: malheureusement, quelques heures après sa naissance, et sans qu'aucune cérémonie pût être faite, l'enfant mourut. Les beaux-parents prévenus vinrent aussitôt. On rechercha quelles pouvaient être les causes de la mort: elles ne furent pas longues à découvrir: pendant le séjour chez les beaux-parents, on avait tué au village une antilope *mye,* le père de l'enfant en avait mangé, et cet animal est interdit au père aussi bien qu'à la femme enceinte pendant toute la durée de la gestation et de l'allaitement. Le père, bien qu'il ignorât la position de sa femme, avait donc commis un *nsèm.* L'expiation était simple: comme l'enfant était le premier-né, la femme retournait chez ses parents, le divorce était prononcé, et le mari perdait tous ses droits sur la dot versée. Si au contraire l'enfant avait survécu, après avoir constaté la violation de l'*éki,* le père eût payé une amende aux beaux-parents, et l'enfant eût été voué à l'antilope *mye.*

Pour un autre cas, ou une autre maladie, le totem individuel eût été un autre animal, souvent un arbre dont l'infusion l'aurait guéri. Ce dernier cas peut se rencontrer souvent.

5° Qui choisit le totem individuel.

Le chef de la famille a seul le droit de choisir le totem de l'enfant.

Ce droit ressort nettement de tout ce que nous avons dit de la constitution de la famille fãn, qui dépend uniquement de son chef, et non, comme dans beaucoup de tribus bantoues [1], de l'oncle

[1] Vg. les tribus voisines des Mpongwé, des Galoa, Enenga, Banoko, Balengi Orungu, etc. Presque toutes les tribus voisines des Fãn, du côté de la mer, sont dans ce cas. Seuls, les Nsèx font exception, mais, comme nous l'avons dit, ils appartiennent à la famille fãn, et les autres peuples, soit à la famille Mpongwé, soit à de plus anciens envahisseurs se rapprochant du groupe Dualla du Kamerun et Bubi de Fernando-Po.

maternel. Le *ngwé* ou oncle maternel n'a aucun droit sur l'enfant dans la famille fàñ, tandis que tous les droits, au contraire, sont acquis au *mbalo* dans la famille mpongwée voisine.

Seul, le chef de la famille aura donc ce droit; tout au plus demandera-t-il l'avis du *dzanâñ,* ou oncle paternel, son frère. Il exercera ce droit quelques jours après la naissance de l'enfant, qui recevra son nom totémique ou son totem individuel généralement en même temps qu'on lui donnera son nom d'enfant et son nom de race.

6° Les seuls individus mâles ont un *mvame*.

Seuls en effet, ils appartiennent à la race: la femme, une fois mariée, quitte sa famille avec laquelle elle n'a plus que de lointains rapports, et encore seulement d'amitié. On conçoit donc qu'elle n'ait rien à démêler avec l'ancêtre de la race, d'autant que son mariage l'oriente dans une tribu toute autre, à laquelle elle appartient désormais. Il faut cependant noter que le totem de la tribu de la mère de l'enfant conserve ses droits sur celui-ci. Ainsi, dans beaucoup de cas de divorce, la famille maternelle reprend la mère et l'enfant.

De plus, le fils ne peut aller prendre femme dans la tribu de sa mère. De même, un homme de la tribu de la mère ne peut épouser une fille de cette femme mariée dans une autre tribu. Mais la défense totémique s'arrête là: une fille connaît bien la tribu de sa mère, mais nullement celle de sa grand'mère, d'autant que bien souvent elle est vendue, puis élevée dans la tribu de son futur mari dès l'âge de quatre ou cinq ans.

7° Lois du *mvame*.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer à diverses reprises, ce *mvame* individuel ne doit pas être confondu avec l'*èlâñèla* ou animal « voué ».

Il y a là deux concepts fort différents. Nous aurons à y revenir dans un article spécial, en parlant du nagualisme. Bien que ces deux concepts soient dissemblables, cependant l'enfant peut avoir comme *mvame,* soit personnel, soit de famille, de clan ou de tribu, le même animal que l'*èlâñèla.* Mais il y a toujours cette

différence essentielle que le *mvame,* à quelque sorte qu'il appartienne, est toujours une espèce, ou mieux un être collectif (sauf peut-être le soleil et la lune, et parfois Vénus, mais encore dans ce cas, comme l'a fait remarquer Spencer dans ses Etudes sur les Aruntas d'Australie, on retrouve là encore une idée de pluralité, de collectivité) tandisque l'*èlâñèla* (ailleurs *nagual, kobong, idhlosi*), est un individu isolé et jamais une collectivité. Ainsi un homme pourra avoir pour *èlâñèla (nagual)* et pour totem de clan ou même totem individuel le crocodile ou caïman. Mais qu'arrive-t-il dans ce cas? C'est qu'il a pour totem «le» crocodile et non pas «un» crocodile: il a pour totem «le» crocodile de telle ou telle variété, qui réunira tel ou signe, mais tout crocodile rentrant dans cette catégorie sera son totem. Au contraire, il aura pour *èlâñèla* «un» crocodile qui rentrera peut-être dans cette catégorie, ou n'y rentrera pas; en tout cas, ce sera un individu isolé. De plus, comme nous aurons occasion de le redire, entre totem et *èlâñèla,* les rapports sont tout différents: le totem protège d'une façon toute spirituelle d'abord, puis souvent matérielle ensuite; l'*èlâñèla,* au contraire, d'une façon toute matérielle et nullement spirituelle, tout au moins à certains points de vue.

Enfin, et c'est peut-être le point le plus important, le totem se relie au culte de la race et des ancêtres, l'*èlâñèla* ne s'y relie en aucune façon, mais au culte des esprits. Le totem, et d'après ce que nous avons dit plus haut, on voit combien ce point est important, le totem ressort du féticheur, l'*èlâñèla,* du sorcier. Ainsi supposons encore un enfant «voué» au serpent noir. Tout serpent noir, ou du moins tous les serpents noirs de telle région seront son *mvame.* Supposons au contraire que ce même enfant soit «voué» au serpent noir, son *èlâñèla.* Il ne s'agira alors que d'un individu: celui-ci, venant à mourir, pourra être remplacé par un autre serpent noir, mais après toute une nouvelle initiation.

En fait même, il arrive très souvent que tous ces *mvame* se confondent: on pourrait dire se fortifient. Tel enfant «voué» au Tigre, à titre individuel, pourra parfaitement lui être également voué au titre «famille», «clan», «tribu» et même «société secrète». Avec toutes les réserves nécessaires, il y a là quelque chose de

semblable à ce qui se passe dans nos communités chrétiennes. Un enfant, par exemple, recevra au baptême le nom de la Sainte Vierge Marie. Pour attirer davantage sur lui la protection de sa divine mère, il lui sera «voué» par sa mère terrestre. Plus tard, fortifiant encore ce lien, il pourra entrer dans une société vouée à la Ste Mère de Dieu, et encore la choisir comme patronne de religion, quatre concepts différents tendant tous au même but, mais ayant chacun un objet distinct et cependant semblable: la protection du «voué».

f) Totems de sociétés secrètes et de confréries.

Les sociétés secrètes, comme nous avons eu occasion de le dire précédemment en un paragraphe à part de cette Etude, sont constituées en somme à l'image du clan, et ont été primitivement établies pour resserrer davantage encore les limites de l'autorité dans un cercle où tous les membres sont liés par la loi d'une stricte obéissance.

Participant à la constitution de la tribu, modelées sur son image, elles ont, comme elle, les mêmes totems, des animaux protecteurs, et auront, pour se les concilier, des cérémonies presque identiques. Une seule différence les signalera. Tandis que, dans le clan ou la tribu, la femme est considérée comme être nul et n'a aucune importance sociale vis-à-vis de la race, dans la société secrète elle a su reconquérir sa personnalité, et à l'instar de son maître, constituer des associations dont elle exclura soigneusement les hommes, quitte à les écarter, s'ils ne veulent s'y soumettre, par le poison et la mort.

Toutes les sociétés secrètes, soit d'hommes, soit de femmes, ont leurs grades divers, et chaque grade a son totem. Nous aurons occasion d'y revenir à propos du nagualisme et de l'animal voué ou *èlâñèla*, qui, nous l'avons dit, est à proprement parler, le totem de ces sociétés secrètes, soit qu'il s'agisse d'individus pris isolément ou «initiés», soit de grades, soit de collectivités.

§ 3. Conclusion.

Quelques remarques à propos des *mvamayôñ*.

Extension de ces croyances.

En somme, dans la tribu ou les tribus fâñ, nous retrouvons comme on le voit, les différents totems appartenant aux différents règnes de la nature, analogues à ceux que l'on retrouve dans toutes les tribus africaines, bantoues ou non, ce qui montre bien l'extension du système.

Ainsi, au Kamerun, dans des tribus apparentées d'ailleurs de près aux Fâñ, on retrouvera même système, comme le note Dr. Mansfeld dans „Vier Jahre unter den Großflußnegern Kameruns“ [1]: „Der Totemismus steht in voller Blüte. Gewöhnlich hat ein ganzes Dorf dasselbe Totem, und zwar ein Tier, das entweder sehr stark ist oder sich doch leicht verbergen kann, also Elephanten, Leoparden, Gorillas, Fische, Schlangen.“

En remontant plus haut, nous avons vu que le Colonel Binger signale comme *nténé* à la Guinée française:

Le merle métallique, le vautour Urubus, le petit oiseau dit sénégalais, le boa, le trigonocéphale, le lion, certain légume sauvage, du lait de fauve, une mouche.

A propos de la singularité de quelques-uns de ces totems, nous avons fait remarquer qu'il faut souvent y voir une idée toute autre de ce que nous pensions d'abord. Le Noir ne pense pas comme nous.

Au pays soninké, on retrouve mêmes idées. Dans une Etude récente de ce peuple par Mr. Fernand Daniel [2], nous pouvons lire ces lignes, en regrettant de ne pas leur voir une tournure plus scientifique:

Les «superstitions» de tout genre sont aussi pratiquées par le Sarakolé. S'il part en voyage et qu'il rencontre des toucans sur sa route, il a bien soin de les faire envoler, car la journée pourrait mal finir pour lui.

[1] Cité par l'Anthropos V (1910), p. 289

[2] Anthropos V p. 36.

M'ayant vu tuer d'un coup de fusil un gros python de 4 m 70 qui attaquait un porteur, mon boy Sarakolé ayant le serpent pour totem, accourut aussitôt. Il se fit mettre par un camarade une goutte de sang du serpent mort entre les yeux, à seule fin d'empêcher la fièvre que n'aurait pas manqué d'occasionner la vue du python.»

Le geste du boy s'explique par ce fait que chaque famille a pris pour *tanna* un animal sous la protection duquel elle se place. Jamais cet animal ne sera tué ou mangé par un Sarakolé l'ayant pris pour éponyme; bien plus, le *tanna*[1] n'attaquera jamais un homme qui a contracté alliance avec lui[2].

En passant, remarquons également qu'il ne faut pas s'étonner si certains auteurs, même très compétents, et connaissant bien le peuple dont ils écrivent, ne parlent pas du totémisme et des totems. Le fait et la chose peuvent parfaitement leur échapper, ou se mêler à d'autres phénomènes sociaux. Ainsi, le P. Baudin[3] auquel on doit une Etude très complète et très documentée sur la religion de la Guinée, ne cite même pas le totem. D'ailleurs, comme le fait très bien remarquer van Gennep, l'étude scientifique et approfondie du totémisme en est encore à ses débuts, et Frazer[4] cite pour l'approuver, l'opinion de Haddon[5], disant: «Ce qui est décrit en un endroit comme du totémisme peut fort bien être essentiellement différent de ce qui est appelé totémisme ailleurs.»

[1] Notons à propos de ce mot que les Européens en employant ce mot le défigurent quelque peu. Comme l'a fait remarquer Arcin (la Guinée française, *op. cit.*) c'est *nténé* et non *tanna*, qu'il faut dire. *Nténé* désigne la sœur ainée du Père tandisque *tanna* n'a aucun sens . D'une façon générale, les Européens ont tendance à enlever aux noms indigènes l'*n* ou *m* nasale qui commence beaucoup de mots indigènes. Tels pour le cas qui nous occupe, on dit couramment Pahouins et Pongwés au lieu de Mpawins et de Mpongwés. Ainsi encore Dakar, si connu, s'appelait jadis Ndakar.

[2] Voir Anthropos V (1910), p. 843 suiv. P. Brun, Le Totémisme chez quelques peuples du Soudan Occidental.

[3] Missions catholiques 1884.

[4] Man , London, 1901, p. 136.

[5] Haddon, Proceedings of the British Association, 1902. Ceux que cette théorie intéresserait la retrouveront dans Lang, Origin of Totem Names and Reliefs. Folk-Lore 1903. Consulter également van Gennep, Tabou et Totémisme à Madagascar, p. 321 et Revue de l'Hist. des Religions 1903, p. 406.

Nous n'avons plus à remonter vers le nord, où, en dépassant le Sénégal, les races diffèrent totalement, mais si nous descendons plus bas que le pays des Fâñ en suivant la ligne des tribus bantoues, partout nous rencontrerons mêmes totems, un peu différents suivant l'organisation de la famille. Le totem serpent, par exemple, pour ne citer que celui-là, sera aussi respecté à Porto-Novo ou Whyda où nous trouverons ses temples, qu'à Madagascar, où VAN GENNEP nous a fait récemment connaître son culte, et dans l'antique Egypte où ce culte totémique a été si répandu jadis et subsiste encore aujourd'hui. On les rencontre tout aussi bien chez les tribus bantoues du sud; au sujet desquels SYDNEY HARTLAND[1] a pu écrire que l'étude de la vie sociale et religieuse des tribus de langue bantoue Zoulous, Basoutos, Ovahereros, Barongas etc.) montre qu'elles ont dû passer par le totémisme . . . Chacun désigne l'animal dont il porte le nom comme son *siboko*[2], et se gardera non seulement de le tuer ou de le manger, mais même de toucher sa peau ou d'entrer en contact avec lui, s'il peut faire autrement.

De tous ces témoignages, résulte également que nous ne saurions souscrire à cette opinion de Mr. TOUTAIN[3]: «En Afrique, il y a très peu de clans totémiques.»

Nous venons précisément de montrer combien le totémisme était répandu dans toutes les tribus bantoues. Nous l'avons prouvé pour les Fâñ[4].

[1] E. SIDNEY HARTLAND, Totemism and some recent discoveries, Presidential address: dans Review of Folk-Lore Society, XI. London 1900, p. 23—37.

[2] *Siboko,* ailleurs *muziko,* comme sur les bords du Tanganyika, nous paraît plutôt signifier défense totémique que l'animal totem. Ainsi *éki* chez les Fâñ, *gékala* en Ndumu.

[3] L'Histoire des Religions et le Totémisme, p. 129 — op. cité.

[4] On peut également rapprocher de ces témoignages celui de Mr. JOHNSTON qui dans son livre: The Uganda Protectorate, examine successivement toutes les tribus du centre Africain. Il n'en est peut-être pas une seule où il ne montre l'existence du totémisme. Un des points où son témoignage nous paraît

Toutefois, et nous ne saurions trop insister sur ce point, le totémisme chez les Bantous, et, en particulier, chez les Fâñ, malgré le développement du système dans cette tribu, n'a nullement l'importance qu'ont voulu lui attribuer certains ethnologues; mais cette question est trop capitale pour pouvoir se résoudre ici en quelques lignes. Elle mérite les honneurs d'un chapitre particulier.

des plus intéressants, est celui où il parle du totémisme chez les tribus bantoues du Mont Elgon qu'il estime se rapprocher le plus de la tribu-mère de tous les Bantous.

D'après cet auteur, le bantou parlé au Mont Elgon serait le véritable bantou archaïque. Le fâñ s'en éloigne déjà considérablement.

Voir Notes justificatives à la fin du volume.

CHAPITRE VIII.

L'ANTIQUITÉ DU TOTEM FÂṄ.

§ 1. Le totem fâṅ est-il un phénomène d'importation, ou bien remonte-t-il aux origines de la tribu?

§ 2. Documents et raisons qui nous permettent de faire remonter le totémisme aux origines de la tribu.

a) Les Généalogies. — Exemples divers.

b) Les légendes totémiques. — 1° Légende de *Ngurangurane*, le fils du crocodile. — 2° Survivances totémiques de ce rite. — 3° Légende totémique de l'éléphant.

c) Survivances actuelles du culte du crocodile et de l'éléphant. — 1° L'*Ekima*. 2° Le *Nzoẋ békun*. — 3° Le *Nzoẋ da kuïje*. — 4° L'*Edzü bitotore*.

d) Survivances dans les tatouages et signes ethniques.

e) Sentiment populaire au sujet du totem.

Dans le chapitre précédent: «Le totem réel», nous avons donc constaté dans chaque tribu, clan ou famille fâṅ, un totem, appartenant soit au règne animal, soit au règne végétal ou minéral, soit encore, mais rarement, aux phénomènes célestes. Toutes nos constatations se sont appuyées sur des faits précis, de façon à établir d'une manière indubitable l'existence de ce totem.

Avant de déterminer «l'objectivité» du totem, ou, si l'on préfère, l'objet «matérialisé» ou «concrétisé» auquel s'adressera le «culte» totémique, si ce culte existe, ce que nous aurons à étudier ensuite, il nous faut maintenant poser la question de l'antiquité du totem, et par là même du rôle qu'il joue dans l'économie de la tribu.

Le fait du totem existe, soit totem tribal, soit totem de clan, soit totem familial ou d'individu. Ce fait d'existence implique deux ordres de questions auxquelles nous avons à répondre maintenant. La question primordiale est celle-ci:

1° Le totem est-il seulement un phénomène d'importation ou remonte-t-il comme tout ce que nous avons dit jusqu'ici tend à le faire supposer, aux origines mêmes de la tribu?

Cette première question étant résolue, se pose la seconde:

2° D'après les documents que nous trouvons dans la tribu fâñ elle-même, pouvons-nous assigner une origine au totem?

Question qui nous amène à étudier successivement ces documents qui se rattachent à cinq sources différentes:

a) Les généalogies [1], dont nous retrouvons ici l'importance;

b) Les légendes totémiques ou la tradition, tradition orale puisque les Fâñ ne connaissent pas l'écriture, telle au moins que nous la comprenons, mais tradition orale conservée fidèlement par les «chanteurs» et les chefs [2];

c) Les survivances actuelles des rites totémiques dans certains phénomènes de culte;

d) Les survivances dans les tatouages, emblèmes, langue etc.;

e) Le sentiment ou la croyance du peuple lui-même au sujet de l'origine du totem;

---

[1] A propos des noms des généalogies, faisons encore cette remarque que le nom est attaché au crâne présent ou que tout au moins la famille a en sa possession et auquel, par conséquent, les honneurs funèbres ont été rendus. Tous ceux qui sont morts par accident ou tués à la guerre et dont on n'a pu retrouver les crânes sont laissés de côté, comme n'ayant pas reçu les honneurs funéraires, et, de ce fait, ne peuvent être comptés dans la ligne des ancêtres. Ce fait a dû souvent se reproduire dans des tribus aussi batailleuses que les hordes fâñ. Joint au fait de l'oubli inévitable, et des omissions involontaires, il explique que les généalogies peuvent en somme remonter beaucoup plus haut en réalité qu'on ne serait tenté de le croire à première inspection. Cependant, dans certains cas, par exemple si on a pu se procurer un os du défunt, cet os pourra recevoir les honneurs ancestraux au lieu du crâne lui-même. Il faudra alors une cérémonie spéciale. Ce cas peut arriver pour les prisonniers de guerre mangés: à prix d'or, les parents s'en procurent subrepticement un reste quelconque.

[2] Les Fâñ ne connaissent pas l'écriture proprement dite, mais ils savent cependant exprimer un nombre assez grand d'idées par certains signes, sortes de hiéroglyphes, que l'on retrouve souvent dessinés sur les parois des cases, et surtout par un système assez compliqué de nœuds et de cordelettes qui rappellent les «quipos» péruviens. Les fiancés en particulier sont très habiles à se servir de ce système particulier.

Nous rejetterons à deux chapitres subséquents:

1° L'explication de l'origine du totem, telle qu'elle ressort du totem lui-même, ou d'après le système des différents auteurs qui ont traité la question, mais en l'appliquant d'une manière particulière aux Fâñ.

2° L'importance du totem dans le système religieux des Fâñ, question subsidiaire qui eût pu trouver sa place ici, mais à laquelle nous amènera naturellement un paragraphe suivant: le respect du totem.

Tels sont donc les deux ordres de questions qui forment l'ensemble de ce chapitre, questions qui sont toutes les deux d'une importance considérable dans cette Etude du totémisme.

§ 1. Le totem fâñ est-il un phénomène d'importation, ou bien remonte-t-il aux origines de la tribu?

Les Fâñ, tels les anciens Romains, sont loin d'être exclusifs dans leur culte. Ils adoptent avec une certaine facilité, au moins de surface, sinon les rites religieux des peuples ou des tribus qu'ils rencontrent sur leur chemin, tout au moins les fétiches qu'ils estiment puissants. Soit, et c'est en somme le plus commun, qu'ils incorporent à leur propre masse ces tribus plus faibles ou moins guerrières, et le fait alors d'accepter tout au moins leurs croyances, paraît alors très naturel, soit que par leurs rapports constants, leur pénétration au cœur même de ces tribus, ils croient au contraire constater la présence de «fétiches» plus forts, et là encore, par un sentiment fort compréhensible, se trouvent désireux de conquérir une force nouvelle et nullement à dédaigner pour leur propre nation. Le fétiche principal actuel, par exemple, celui que l'on pourrait presque appeler le Dieu national, si ce mot «Dieu» n'avait pas une conception absolument étrangère aux Fâñ qui n'adressent aucun culte à la divinité [1], le fétiche principal actuel, le *Biéri,* me semble bien importé, au moins dans sa forme actuelle de culte. Le fond demeure cependant fâñ; il est probablement pris aux nations voisines, peut-être aux Bulus et aux Fiotes qui le connaissent sous le nom de *Bwiti*

[1] Nous avons vu plus haut que les Fâñ n'admettent pas ces noms abstraits: divinité, humanité etc. Pour eux, il y a seulement des «entités» distinctes, dieux, hommes etc.

(*Biéti* en fâñ méké). Tout au moins, on ne le trouve plus dans les tribus du nord, mais beaucoup plutôt dans les tribus de l'Ogowé et de la côte. Pour le *mvamayôñ*, au contraire, on retrouve actuellement son culte et ses rites dans toutes les tribus fâñ, du nord au sud, de l'est à l'ouest, plus vivant dans les tribus éloignées de tout contact européen, s'affaiblissant déjà, et pour des causes multiples que nous reverrons d'ailleurs, en parlant des tatouages, dans les tribus ayant subi l'influence ou l'infiltration européenne. Le fait de rencontrer ainsi le totem dans toutes les tribus fâñ actuellement existantes, et de le retrouver également dans les tribus qui leur sont apparentées semble bien prouver, croyons-nous, que le totémisme n'est pas chez eux un fait importé, tout au moins à une époque récente: il n'aurait pu en effet pénétrer ainsi et se faire adopter dans toutes les tribus. Aussi serons-nous complètement opposé à la théorie de Largeau[1], qui prétend, mais sans aucune preuve, à l'importation du culte du Crocodile, sans dire où, ni comment, ni pourquoi. Au contraire, le fait de l'existence actuelle du totem dans toutes les tribus et même dans les autres nations apparentées aux Fâñ est un fait apparent, qu'il est facile de constater. On l'a noté dernièrement chez les Yaundé. De même, le P. Martrou l'a constaté, en en notant toutefois l'affaiblissement progressif, dans les tribus environnant sa mission de l'Ogowé. Ainsi encore l'ai-je remarqué pour ma part chez les Bosyebas; là, un de mes fidèles catéchistes, Fidèle Békalé, fils du chef des Mékurk, la plus forte tribu des Bosyebas, m'a donné de curieux renseignements, surtout sur les sociétés secrètes de femmes, dont sa mère faisait partie; elle y occupait un haut grade. Je l'ai également vu chez les Dzèm, et dans toutes les tribus fâñ où il m'a été donné de pénétrer, c'est-à-dire dans presque toutes.

Cette universalité est donc bien de nature à nous faire conclure que le totémisme est vraiment un rite national.

On trouve également, il est vrai, le totémisme dans certaines nations qui habitent aussi le Congo. Tels, par exemple les Balengi.

[1] Dictionnaire français-fang, à l'article: Origines. Nous avons déjà dit à propos de ce dictionnaire que l'auteur ne parlait pas le fâñ, et a composé son livre à l'aide de plusieurs interprètes.

aujourd'hui repoussés à la côte du Muny et réduits à rien: le chef d'un de leurs rares villages me disait un jour, non sans mélancolie:

«Nous avions pourtant un puissant protecteur (c'était le tigre), nos ennemis n'avaient que le sanglier, et pourtant le sanglier a vaincu le tigre; comment expliquer cela! Ils nous ont mangés! —

C'est bien facile, lui répondis-je: depuis quand un tigre, si tigre soit-il, peut-il lutter contre mille sangliers! —

C'est bien vrai, reprit-il! Ah! si nous étions plus!»

Le totémisme existe également dans divers autres clans ou peuples. Ainsi, complètement en dehors de leur race et des clans bantous, mais à leurs côtés, vivant avec eux et souvent dans une sorte de servage, les Fâñ trouveront les Pygmées ou Négrilles dont la religion est fondée en partie sur le totémisme, tout au moins pour ceux qui habitent la Gabonie, et que nous connaissons. Or, ils reconnaissent trois totems principaux, le fourmi-lion, la chauve-souris et le *moduma*[1].

Le *moduma*, en fâñ *olum* (?), est encore assez mal déterminé; les Fâñ désignent sous ce nom deux arbres d'essence différente, bien que de la même famille des Sapotacées: le *Baillonella toxisperma*, qui me semble douteux, et l'*Ibete latifolia* (Muell), qui me paraît plus probable. Les Pygmées se nourrissent de ses fruits qui contiennent 70% de matières grasses et sont par conséquent très-nutritifs, mais assez amers. Le latex, d'agréable odeur, est en réalité une gutta-percha. Le *moduma* pourrait également être un autre arbre appartenant au genre Parinarium, des Rosacées, par exemple l'excelsum, très bel arbre à fût droit et lisse, rare au Gabon, mais fréquent au Sénégal et à l'intérieur. L'embryon renferme une huile grasse qui est employée dans l'alimentation, et les drupes fournissent une chair juteuse et un peu âpre. Ce qui semble confirmer la possibilité du choix de cet arbre, c'est que Sir H. Johnston le

[1] Le *moduma*, dit Mgr. Le Roy, dans son beau livre des Pygmées, appelé en mpongwé *olumi*, d'une racine identique qui signifie avoir de la renommée, être célèbre, être grand *(duma)*, est un arbre magnifique et assez rare dont je n'ai vu que trois spécimens. Très gros, très grand, il s'élève tout droit, près des eaux, et porte à vingt ou trente mètres une tête superbe. Son écorce répand une odeur agréable, et quand on le frappe, disent les indigènes, il résonne comme pour répondre. Beaucoup de chansons le célèbrent: *Olumi n'agendja* . . . Cf. Les Pygmées p. 190.

signale également comme recevant un culte des Pygmées et des peuples du Centre-Africain.

Les Fâñ n'ont aucun de ces trois totems. De plus, le culte que leur rendent les Pygmées est tout différent: leur principale façon d'honorer ces totems est de prendre un fragment, ou un peu de sang, ou de sève du totem, de se faire une incision à la cheville, de le mêler au sang qui coule, et de le faire entrer dans la plaie. Ainsi auront-ils la force du *moduma,* la marche silencieuse et nocturne de la chauve-souris, l'habileté à saisir sa proie du fourmi-lion.

Les Pygmées ont encore un souverain mépris pour les totems et pour tous les fétiches des Fâñ qu'ils exècrent, bien que, et probablement parce qu'ils vivent sous leur domination. La réciproque est exactement vraie. Chacun se traite d'abominable sauvage.

Pour tous ces clans, bantous ou autres, s'oppose une même raison: les Fâñ les ont tous repoussés devant eux: seuls, sont restés les Pygmées, autochtones d'ailleurs[1], mais bien peu nombreux, quelques milliers au plus. Le totémisme des races vaincues n'aurait donc pu s'imposer aux envahisseurs que par «rayonnement» de la périphérie au centre, mais ce rayonnement est évidemment impossible du centre jusqu'aux extrémités de la masse, restées dans l'extrême intérieur, et tel le totémisme des clans arrivés maintenant à la côte, tel exactement, cependant avec les mêmes rites et les mêmes croyances, le totémisme des clans de l'intérieur, à plusieurs milliers de kilomètres les uns des autres[2].

La conclusion est donc évidente:

1° Le totémisme fâñ ne nous paraît pas d'importation récente.

2° Il n'est pas dû davantage à un phénomène d'infiltration, aux tribus voisines ou subjuguées.

Mais ici se présente une objection: le totémisme, pour n'être pas d'importation récente, pourrait néanmoins ne pas remonter aux origines de la tribu. Quelles sont donc les raisons ou les documents qui nous permettront de lui assigner une origine très-reculée? C'est ce qui fera l'objet d'un second paragraphe.

[1] Autochtones, en ce sens seulement qu'ils habitaient déjà le pays lors de l'arrivée des Fâñ. Ceux-ci les reconnaissent parfaitement comme «Maîtres» du sol, mais, en fait, les traitent en esclaves.

[2] Les Fâñ sont répandus sur une aire d'environ 7 degrés, près de 3000 kilomètres.

§ 2. Documents et raisons qui nous permettent de faire remonter le totémisme aux origines de la tribu.

Les documents et raisons qui nous permettent d'assigner au totémisme fâñ une origine très-reculée, appartiennent, avons-nous dit, à cinq sources différentes:

a) les généalogies, dont nous constaterons ici une fois de plus l'importance,

b) les légendes totémiques,

c) les survivances actuelles des rites totémiques dans les phénomènes du culte,

d) les survivances dans les tatouages, dessins, emblèmes,

e) le sentiment ou la croyance du peuple lui-même au sujet de l'origine du totem.

a) Les généalogies.

Les généalogies nous donneront tout d'abord un précieux moyen d'investigation, surtout dans les tribus mieux constituées de l'intérieur, où elles ont conservé toute leur force. Par elles, outre les noms qu'elles nous ont conservés des ascendants des guerriers et des chefs actuels, nous savons de plus, par raisonnement, que tel chef de famille, tel ou tel fondateur de clan ou de tribu, avait tel ou tel totem, précieusement transmis aux descendants. Ainsi, par exemple, m'adressant au chef du clan Ebinze, si je lui demande: «Pourquoi, vous autres, vous appelez-vous: les hommes du clan Ebinze?» — Il me répondra sans hésiter (et même souvent il ajoutera avec un sourire moqueur):

«Comment ne sais-tu pas cela, toi qui es de notre peuple, veux-tu donc m'éprouver? Tu sais bien que notre père, l'*esayôñ* du clan, était Nze. Voici d'ailleurs mon *mébara* [1].

— Mais ton *mvamayôñ* est également Nze (le tigre). Etait-il donc en même temps *esayôñ*?

— *Wa kwerele me!* (Tu te moques de moi!)

— Mais enfin? Pourquoi Nze *mvamayôñ*, et Nze *esayôñ*?

[1] Nous avons déjà dit plus haut que le *mébara* comprenait l'enseignement traditionnel et surtout la liste individuelle des ancêtres.

— Parce que les choses se sont trouvées ainsi! C'est que le père de Nze lui avait donné ce *mvama*! »

Et dans les interrogations que vous aurez ainsi l'occasion de faire, vous constaterez que le souvenir du totem du fondateur du clan, ou du premier ancêtre connu de la tribu, se sera toujours conservé, mais aussi toujours invariablement uni au souvenir du *mvamayôñ*; aujourd'hui, comme au temps du premier ancêtre, ce *mvamayôñ* est toujours le *mvamayôñ* de la tribu.

A combien, pour préciser les choses, remontent ces souvenirs? Il est difficile d'assigner une date précise. Dans les très nombreuses généalogies que j'avais naguère recueillies, travail précieux qui m'avait permis d'identifier et de grouper un grand nombre de clans, et qui s'est trouvé malheureusement perdu au cours d'un long voyage, les plus complètes, ou mieux celles qui comptaient le plus grand nombre d'ascendants en ligne directe, arrivaient à 33. Je n'ai jamais dépassé ce chiffre, mais celles de 20 générations et plus étaient fréquentes. En outre, les vieux chefs étaient unanimes à m'affirmer que dans les premières générations, peu à peu le souvenir se perdait, et il m'est en effet arrivé plus d'une fois d'en compléter par des renseignements ultérieurs ou dans des tribus plus éloignées. Les clans du nord ont conservé plus fidèlement ces souvenirs. Il est facile d'ailleurs de concevoir combien ces généalogies peuvent omettre de noms, puisque très fréquemment le fils aura le nom de son grand-père, et qu'à l'origine, cette coutume était plus fidèlement observée encore. Ainsi, Etütü-Ovum, un chef Amvom, me donnait comme ses premiers ascendants, avec un ancêtre nommé Etütü comme lui:

Etütü Mison
fils de
Nson Etütü
fils de
Etütü Biyère
Eyère-Bikwé
Nkwé-Etütü
Etütü Mison
Nson-Biyère
Eyère-Mitôñe
Ntôñe etc.

On conçoit combien la répétition de ces noms, revenant identiquement ou presque identiquement les mêmes, peut facilement amener de confusions. Faisons en passant une remarque curieuse: le nom du père, dans les généalogies, est souvent mis au pluriel. Ainsi Etütü-Mison, c'est-à-dire Etütü — fils de Mison. En réalité Mison se nommait Nson, comme le montre la généalogie suivante: Nson-Etütü. De même Etütü-Biyère, lequel est en réalité Eyère. Nous signalons cette particularité, que nul de ceux que nous avons jusqu'ici interrogés n'a pu nous expliquer. Un seul chef (car c'est toujours à ceux-là qu'on s'adresse, comme possédant mieux les secrets de la famille) m'a un jour répondu:

«Mais tu le sais bien, c'est parce qu'ils sont deux.

— Cependant, un seul (Eyère, par exemple) a vécu. Pourquoi dis-tu donc Biyère?

— Tu le sais bien: ils sont deux.»

Et je n'ai pu en tirer d'autre réponse. Je ne pense pas qu'il y ait là quelque raison grammaticale[1]; ce serait plutôt une raison en quelque somme théologique, une croyance à un double existant; je n'ai pu le constater.

Les plus anciennes généalogies, et par conséquent l'ancêtre totémique le plus éloigné, dont nous puissions retrouver la trace, remontent donc à environ trente générations. Si l'on veut appliquer une date à cette époque, il est relativement facile de le faire. Si la femme fâñ est mariée jeune, il n'en est pas ainsi de l'homme qui aime conserver beaucoup plus longtemps sa liberté, et aussi en jouir. Aussi, en fait, bien que souvent le jeune homme possède sa femme depuis longtemps, le mariage n'est-il consommé que beaucoup plus tard, entre vingt et vingt-cinq ans. Par une coutume même particulière aux fils de chefs et qui s'étend à leurs filles, ceux-ci ne sont souvent mariés que beaucoup plus tard; cette coutume a dû peut-être s'établir par raison d'utilité publique, pour sauvegarder l'unité et la pureté de la race, ou plutôt encore, et, à mon avis,

[1] Cette façon de procéder est au contraire formellement opposée aux règles: le possesseur impose son préfixe au «possédé». Ainsi *e-li e-tox*, un arbre petit, *bi-li bi-tox*, des arbres petits. Etütü-Eyère, Etütü-Ekwé serait conforme à la règle, mais ne se dit jamais. Le père prend le préfixe du pluriel.

c'est la vraie raison, par suite de la loi même de succession. Ainsi le père n'aura aucun compétiteur possible. Peu importe d'ailleurs au fond ici la cause: le fait est que nous pouvons assigner à chaque génération une durée comprise entre vingt-cinq et trente-cinq ans, soit trois par siècle, ou sept pour deux siècles. Nous atteindrons donc, par ce moyen des généalogies, une limite de neuf siècles environ. Aucune ne dépasse cette limite, mais il faut bien remarquer les deux causes qui peuvent les faire remonter en fait beaucoup plus haut: 1° Les oublis dûs au temps; 2° l'omission de certains noms, par suite des crânes n'ayant pas reçu les honneurs funèbres, guerriers disparus ou pris par l'ennemi. Cette raison est très-importante.

b) Les légendes.

Si la durée assignée par les générations ne peut dépasser neuf siècles au maximum, il n'en est pas ainsi des légendes qui permettent de remonter à une époque beaucoup plus reculée.

Quelle est cette époque? Il est impossible de l'assigner: tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'elle est très lointaine. Au temps, en effet, où les généalogies nous font remonter, et que permet d'assigner le fondateur de nombreux clans, on trouve déjà la nation divisée en quatre rameaux distincts et quatre-vingt tribus environ, ce qui laisse supposer déjà une haute antiquité. Quoiqu'il en soit, rien ne permet d'assigner une date certaine. Seul, le folklore, en rapprochant les tribus aujourd'hui dispersées d'un bout à l'autre de l'Afrique, et la linguistique comparée, permettront quelques données nouvelles.

Nous avons dit plus haut que d'après les traditions que nous avons pu recueillir, les Bétsi et les Méké, au temps où ils ne formaient qu'une tribu chacun, ne reconnaissaient que deux totems, le Crocodile et l'Eléphant. Auquel des deux faut-il assigner la priorité, ou bien ont-ils eu, comme aujourd'hui, une existence parallèle? Il est absolument impossible de le dire, tout autant que de donner une date avec une approximation, même quelconque.

La légende du Crocodile présente de curieux détails au point de vue qui nous occupe; nous la transcrivons donc ici, telle que nous l'avons recueillie dans plusieurs tribus.

1° La légende[1] de *Ngurangurane,* le fils du Crocodile.

Il y avait autrefois, il y a de cela bien longtemps, bien longtemps[2], un très-grand *nganga* (féticheur), et c'était Ngurangurane[3], le fils du Crocodile.

(Notons ici que ce nom de Ngurangurane, le premier chef connu des Fâñ, comme nous le verrons d'après la légende, n'est pas donné partout sous cette forme. Au mont Khumenzoẋ,[4] le chef m'affirma que c'était une erreur, et que le vrai nom était celui qu'il lui donnait: *Nganengane,* qui s'en rapproche d'ailleurs: Caïman fils du Caïman (*ngan*: caïman).

Au pays des Dzèm, le nom variait encore: *Nkômengane,* Crocodile fils du Caïman. Tout en assignant deux noms au Crocodile et au Caïman, *Nkôm* et *Ngan,* les Fâñ leur donnent cependant une origine commune. D'après la contexture de la légende, Nganengane nous semblerait plus probable. Tous les Fâñ Bétsi que j'ai

[1] Cette légende m'a été contée par *Henri Etuĳe,* habitant un village de la rivière Ebè, affluent du fleuve Mondah. *Etuĳe* appartient à la tribu Yemvuẋ. Ce récit m'a été répété à deux reprises différentes, et dans des termes presque identiques, la première fois par le chef du village Ebole-Nzoẋ, près du mont Khumenzoẋ, dans le Kamerun allemand, au village précisement où jadis Crampel avait enlevé une petite fille, Ñarinze, qu'il ramena avec lui en France. Cet incident faillit d'ailleurs amener le massacre de toute notre expédition. La seconde fois, il nous fut redit dans un village limitrophe des Dzèm. Plusieurs centaines de kilomètres séparent ces trois villages, d'où nous concluons à la très haute antiquité de la légende, comme tout d'ailleurs le fait remarquer.

[2] Lorsqu'un conteur fâñ rapporte à ses auditeurs un récit qui remonte aux origines de la tribu, il a coutume d'employer au commencement une sorte de phrase assez curieuse: *An'a nga to a mbe ngẽñ éto mè mbe dia ve ve betôl.* Or il arriva qu'il arriva en ce temps-là, je n'y étais pas ni mes ancêtres non plus, mais seulement les Anciens . . .

[3] Nous donnons ici ce nom de Ngurangurane, le premier qui nous fut donné dans l'Ebè, et dont l'étymologie est la suivante: Il y a vengeance complète: *Ngura,* représailles, vengeance, dont le réduplicatif donne une idée de plénitude, de complet. Ainsi *akoẋ,* une pierre, *akokoẋ,* une très-grosse pierre. *Ngura é ne* la vengeance est, Ngurangurane, la vengeance est pleinement satisfaite.

[4] Notons en passant que ce mont Khumenzoẋ, c'est-à-dire le Mont du Père Eléphant, du Chef de la Horde (nom dû à la fois à sa forme et à sa hauteur, car il domine tous les autres) est orthographié sur les cartes Gouméndzoko, qui n'a aucun sens! Nouvelle preuve de la nécessité pour les voyageurs de ne pas ignorer la langue.

interrogés sur ce point, ont toujours été unanimes à me déclarer: « Ngurangurane, ou Nganengane, est le père des tous les Fâñ ».

Les Méké ont une autre légende qui attribue leur origine à l'éléphant, d'où le culte totémique rendu à cet animal: nous la donnerons et discuterons plus loin.)

« Donc, il y avait à cette époque, il y a de cela bien longtemps, bien longtemps, un très grand féticheur nommé Ngurangurane, le fils du Crocodile. Et voici comment il était né, c'est la première chose: ce qu'il fit et comment il mourut, c'est la seconde. Dire toutes ses actions, c'est impossible, et d'ailleurs qui se les rappellerait? »[1]

I° Comment il était né, c'est la première chose.

A cette époque-là, les Fâñ demeuraient au bord d'un grand fleuve, grand, si grand, qu'on ne pouvait apercevoir l'autre rive: ils pêchaient sur le bord, mais ils n'allaient pas sur le fleuve: nul encore ne leur avait appris à creuser des canots: celui qui le leur apprit, ce fut Ngurangurane: Ngurangurane apprit cet art[2] aux hommes de sa famille, et sa famille, c'étaient « les hommes » (*bé ne béfam, bé ne béfâñ,* c'étaient les hommes, c'étaient les Fâñ).

Dans le fleuve vivait un énorme crocodile (*ngan esa,* un maître crocodile, ou le chef des crocodiles). Sa tête était plus longue que cette case, ses yeux plus gros qu'un cabri tout entier, ses dents coupaient un homme en deux comme je coupe une banane, cris! Il était couvert d'énormes écailles: un homme le frappait de ses javelots, tò, tò. Mais pfut, le javelot retombait, et celui qui faisait cela, ce pouvait être l'homme le plus robuste: pfut, le javelot retombait. C'était un animal terrible.

[1] Nous traduisons presque littéralement le texte indigène. Dans notre livre « Contes et Légendes » nous avons déjà donné ce récit, mais en l'abrégeant. Nous le rétablissons ici en entier.

[2] Il faut reconnaître que les Fâñ n'ont pas beaucoup profité des leçons de Ngurangurane. Encore aujourd'hui, dans tout l'intérieur, ils ne savent creuser que d'informes canots, et encore se servent-ils beaucoup plus souvent de mauvais radeaux en bois d'ambach (*Musantha Smithonii*) à peine assemblés par quelques lianes. A la côte, les populations riveraines, toutes très hardies à la mer, les raillent en disant: « Les Fâñ ont des canots faits comme des auges à piler le manioc, et ils se servent de leurs pagaies comme un colimaçon de ses cornes. »

Or, un jour, il vint dans le village de Nguranguran, mais celui-ci n'était pas encore né. Et celui qui commandait les Fâñ était un grand chef, et il commandait à beaucoup d'hommes. Il commandait aux Fâñ et à d'autres encore [1]. Ngan Esa vint donc un jour dans le village des Fâñ et il appelle le Chef:

«Chef, je t'appelle.»

Le chef accourt aussitôt [2]. Et le chef crocodile dit au Chef homme:

«*Bège mélo* (Ecoute attentivement).

Et le chef homme répondit: ««Mélo.» (Oreilles: C'est-à-dire J'écoute bien).»

«Ce que tu feras à partir d'aujourd'hui, le voici. Chaque jour, j'ai faim, et je pense que la chair de l'homme me vaut mieux que la chair du poisson. Chaque jour, tu attacheras un esclave [3] et tu me l'apporteras sur les bords du fleuve, un homme un jour, une femme un jour, et le premier de chaque lune, une jeune fille bien peinte avec le *baza* [4] et bien luisante de graisse [5]. Tu feras ainsi. Si tu oses ne pas obéir, je mangerai tout ton village. Voilà, c'est fini. Tais-toi.»

Et le chef crocodile, sans ajouter un mot, retourna au fleuve. Et au village, on commença les Lamentations funèbres. Et chacun

[1] J'interromps ici le conteur pour demander: Ces autres étaient-ils Fâñ? — Tout le monde me répond: C'étaient les esclaves des Fâñ. — Evidemment! D'après une légende qu'on retrouve dans chaque tribu et qui s'explique facilement, *Nzame*, l'être suprême, créa d'abord les Fâñ, puis les autres nations. Chaque nation a l'orgueil d'en dire autant.

[2] J'interromps encore: Nzue (chef) était-il son nom? — On me regarde de travers, et on me répond: Nzue, c'est Nzue. *Tobege evôvô*: tâche de garder le silence. Je me le tiens pour dit, le conteur étant intéressant.

[3] A noter qu'aujourd'hui les Fâñ n'ont pas d'esclaves. D'ailleurs, le mot employé *nsaña* qui signifie «attaché», désigne plutôt un captif.

[4] *Baza*, poudre de bois rouge (santal pterocarpa, et plusieurs espèces voisines). On tire de l'arbre une magnifique teinture rouge, par simple écrasement du bois. Les femmes réduisent le cœur de l'arbre en poudre très fine, la mélangent avec de l'huile, et s'en parfument tout le corps. Dans l'intérieur, pour recevoir honorablement un étranger, la maîtresse de maison oint d'huile et de bois rouge le lit de bambous qui lui sera offert, et s'en peint elle-même la figure.

[5] Cette graisse est spéciale. On la tire, soit du fruit de l'aza *(Teighemella africana)*, soit des fruits du palmier des marais *(Raphia vinifera)*. Cette dernière a une odeur forte et est beaucoup moins estimée.

dit: «Je suis mort.» Chacun le dit, le chef, les hommes, les femmes. Le lendemain, au matin, quand le soleil se lève, le crocodile chef était sur le bord du fleuve. Wah! Wah! sa gueule était énorme, plus longue que cette case, ses yeux gros comme un cabri tout entier. Les crocodiles que l'on voit aujourd'hui, ne sont plus des crocodiles! Ce crocodile chef était comme le *ndžin*[1]. Et l'on se hâta d'apporter au crocodile chef ce qu'il avait demandé, un homme un jour, une femme un jour, et le premier de chaque lune, une jeune fille ornée de rouge et d'huile, toute luisante de graisse. L'on fit ce que le crocodile chef avait ordonné, et nul n'osait désobéir, car il avait partout ses guerriers, les autres crocodiles.

Et le nom de ce crocodile, c'était *Ombure*: les eaux obéissaient à Ombure, les forêts obéissaient à Ombure, ses «hommes» étaient partout, il était chef de la forêt, mais il était surtout chef de l'eau. Et chaque jour il mangeait soit un homme, soit une femme, et il était très content, et très ami avec les Fâñ. Mais ceux-ci avaient fini de donner tous leurs esclaves, et le chef avait livré tout ce qu'il avait comme richesses pour en acheter. Il n'avait plus un coffre[2], plus une dent d'éléphant! Il lui fallait fournir un homme, un homme fâñ! — Et le chef des Fâñ réunit tous ses hommes dans son *abèñe*[3]: il leur parla longtemps, longtemps, et après lui, les autres guerriers parlèrent aussi longtemps. Quand la palabre fut terminée, tout le monde était d'accord et pensait avec un seul cœur: on devait partir. Le chef dit alors: «Voilà cette question de départ réglée: nous irons loin, loin d'ici par delà les montagnes. Quand nous serons loin, bien loin du fleuve, par delà les montagnes, Ombure ne pourra plus nous atteindre, et nous

[1] Ce mot *ndžin*, ou *džin*, n'a rien de commun avec les djinns ou diables musulmans. Le *džin* est un animal monstrueux, qui, disent les Fâñ, habite les fleuves profonds, de préférence au pied des cataractes. Il se nourrit de chair, entraîne les femmes, les enfants, lutte au besoin avec l'éléphant, est très-méchant, très-redouté. Il est très-rare, et je le crois assez légendaire. D'après cependant une griffe et un fragment de peau que j'ai vus, je l'assimilerais, s'ils sont bien de lui, à une loutre énorme. Mr. Chevallier pense qu'il s'agit du petit hippopotame des marais, espèce rare et très-peu connue.

[2] Exemple d'adaption: les coffres sont d'importation récente.

[3] Nous avons déjà dit que l'*abèñe* était la case où se réunissent les hommes seuls, sous la présidence du chef, pour y «palabrer».

serons heureux.» Et il fut décidé que l'on ne renouvellerait plus les plantations, et qu'à la fin de la saison, toute la tribu quitterait les bords du fleuve. Et ainsi fut fait.

Au commencement de la saison sèche, lorsque les eaux sont basses, et qu'il fait bon voyager, la tribu se mit en marche. Le premier jour, on alla vite, vite, aussi vite que l'on put marcher. Chaque homme pressait ses femmes, et les femmes, hâtant le pas, marchaient en silence, ployant sous le faix des provisions et des ustensiles de ménage, car on emportait tout, marmites, plats, pilons, corbeilles, sabres et houes, tout, chaque femme avait sa charge et elle l'avait lourde. Elle l'avait, lourde, car avec tout cela, on avait encore fait sécher du manioc et on l'emportait. Elle l'avait lourde, car il lui fallait encore porter les enfants, les petits qui ne savaient pas marcher, et ceux qui ne marchaient pas longtemps.

Et il fallait demeurer silencieux: les hommes se taisaient, les femmes se taisaient, et les enfants pleuraient, mais les mères disaient: Taisez-vous. Le grand chef était en tête: il conduisait la marche, car c'était lui qui connaissait le mieux le pays: il avait été souvent à la chasse, et au cou, il portait un collier de dents de grand singe.

C'était en effet un grand chasseur. —

Le premier jour, beaucoup regardaient derrière eux, croyant entendre le crocodile: Wah! Wah! et le dernier (!) avait froid dans son cœur! Mais on n'entendit rien. Et le second jour, la marche fut la même, et l'on n'entendit rien. Et le troisième jour, la marche fut la même, et l'on n'entendit rien[1].

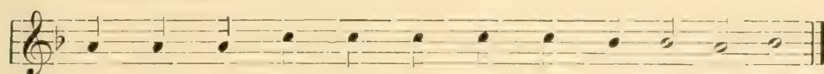
Le conteur.

Bé nwux dia, ké wu - ÿe zum á zum, eh! yé - lè.

Ils n'entendirent pas, sans entendre aucune chose, eh! yé lè.

[1] Comme nous l'avons fait remarquer déjà, si le conteur voit que l'attention de ses auditeurs commence à se lasser, vite il en arrive à un endroit où le récit est coupé d'un chant, saisit son *mvex* à 7 cordes et prélude par un accord vif, puis le fait suivre d'un *Eh! yélè,* crié très fort dans le haut de la voix. Tous les dormeurs, réveillés du coup, répondent aussitôt sur le même ton: *Eh! yélè.* Puis le chanteur continue sa phrase musicale, et reprend ensuite le récit, qu'il raconte sans se lasser, jusqu'au moment où il y a besoin d'un nouveau «coup de fouet»; le récit est coupé encore d'un chant, avec le *mvex* à 7 cordes. Tous les auditeurs reprennent en chœur.

Les auditeurs.



Bé nwux dia, ké wu - ÿe zum à zum, eh! yé - lè[1].

Le premier jour, cependant, le crocodile chef était sorti de l'eau suivant son habitude pour venir à l'endroit où l'on avait coutume de mettre l'esclave qui lui était destiné. Il vient: Wah! Wah! Rien. Qu'est ce ceci? Il prend aussitôt la route du village.

Chef des hommes, je t'appelle.

Rien! Il n'entend aucun bruit; il entre, toutes les cases sont abandonnées; il va aux plantations, les plantations sont abandonnées: Wah! Wah! Il parcourt tous les villages, tous les villages sont abandonnés; il parcourt toutes les plantations, toutes les plantations sont abandonnées.

Ombure entre alors dans une fureur épouvantable, et se replonge dans le fleuve pour consulter son fétiche, et il chante:

Vous qui commandez aux eaux, esprits des eaux.
Bur ba zue médzim, bétwa médzim.
Vous tous qui m'obéissez, c'est moi qui vous appelle.
Bur ba wux méfex, maye ma lè mine mvèye.
Venez, venez à l'appel de votre chef.

[1] A propos de ce mot *yélè* que l'on retrouve également dans les tribus du nord et en Guinée, signalons une curieuse étymologie, d'après les recherches du Dr. Bertholon sur la langue archaïque, d'origine grecque ou phrygienne, parlée dans l'Afrique du Nord, avant l'invasion phénicienne. Ce dialecte aurait, par infiltration, influé sur quelques tribus africaines qui y auraient puisé un certain nombre de mots, plus ou moins déformés. C'est ainsi que les Soso, Mandé et les Malinké, qui sont aujourd'hui en Guinée française, y auraient trouvé quelques mots commes *guné*, la femme (γυνή), *gémé*, le caillou et *gé* la montagne (γῆ la terre), *koro*, vieillard (γέρων), *don*, manger (ἔδειν), *fara*, apporter (φέρειν), *noma*, la coutume (νόμος), *kori*, cercle (γῦρος), *fita*, la feuille (φυτόν), *yélè* et *yélè*, rire (γέλαος). Nous donnons évidemment cette origine à titre de simple curiosité: *yélè*, serait le cri de joie, *oh! yélè*, oh! rire.

Peut-être aussi pourrait-on y voir une simple onomatopée; de même que *yi*, pleurer, exprime bien le cri de douleur de l'enfant et se reproduit dans toutes les langues, *yè* serait le cri de joie, analogue du *yô, yô* des Grecs, l'exclamation de l'homme satisfait. Cependant, quelques-uns de ces mots se retrouvent en Fâñ.

Nzaÿa, nzaÿa, nzue a lè mine.
Répondez sans tarder, répondez aussitôt.
Yèbega ke yane, ke yane voréye.
J'enverrai l'Eclair qui passe en fendant le ciel.
Ma yi lè Endèndâñ za sale minkure midzô.
J'enverrai le Tonnerre qui passe en brisant tout.
J'enverrai le Vent de la Tempête qui passe en arrachant les bananiers.
J'enverrai l'Orage qui tombe de la nuée et balaie tout devant lui.
Tous répondront à la voix de leur chef.

Vous tous qui m'obéissez, indiquez-moi le chemin.
Le chemin qu'ont pris ceux qui se sont enfuis.
Esprits des eaux, répondez.

. . . .

Mais à son grand étonnement, les esprits des eaux ne répondent pas, pas un seul ne répond!

Qu'était-il donc arrivé? Ceci. Avant de quitter son village, le chef des hommes avait offert de grands sacrifices. Il avait offert un grand sacrifice aux esprits des eaux, en leur demandant de rester muets, et ils avaient promis. Ils avaient promis: Nous ne dirons rien.

Ombure recommence une conjuration plus forte encore:

Vous qui commandez aux eaux, esprits des eaux.
Vous tous qui m'obéissez, c'est moi qui vous appelle . . . etc.

Et les esprits des eaux, forcés d'obéir, comparaissent devant Ombure:

«Où sont les hommes, ont-ils passé par vos chemins?
— Nous n'avons rien vu, ils ne sont pas passés par nos chemins.»

Et Ombure dit: «Ils ne sont pas passés par les chemins de l'eau: les esprits des eaux ne peuvent me désobéir.»

Et il appelle les esprits des forêts:

Vous qui commandez aux forêts, esprits des forêts.
Vous tous qui m'obéissez, c'est moi qui vous appelle.
Venez, venez à l'appel de votre chef.
Répondez sans tarder, répondez aussitôt.

J'enverrai l'Eclair qui passe en fendant le ciel.
J'enverrai le Tonnerre qui passe en brisant tout.
J'enverrai le Vent de la Tempête qui passe en arrachant les bananiers.
J'enverrai la Pluie d'Orage qui tombe de la nuée et balaie tout devant elle.
Tous doivent répondre à la voix de leur chef.

Vous tous qui m'obéissez, indiquez-moi le chemin.
Le chemin qu'ont pris ceux qui se sont enfuis.
Esprits des forêts, répondez.

. . . .

Mais à son grand étonnement, de tous les esprits des forêts, pas un esprit ne répond, tous se taisent.

Qu'était-il donc arrivé? Ceci. Avant de quitter son village, le chef des hommes avait offert de grands sacrifices. Il avait offert un grand sacrifice aux esprits des forêts, en leur demandant de rester muets, et ils avaient promis. Ils avaient promis: Nous ne dirons rien.

Ombure recommence une conjuration plus forte encore:

Vous qui commandez aux forêts, esprits des forêts.
Vous tous qui m'obéissez, c'est moi qui appelle.

Et les esprits des forêts, forcés d'obéir, comparaissent devant Ombure.

Où sont les hommes, ont-ils passé par vos chemins?

Et les esprits des forêts répondent: Ils ont passé par nos chemins.

Et successivement, Ombure appelle les esprits du jour, les esprits de la nuit, et grâce à eux, apprend où sont passés les Fañ. (Comme ces conjurations se répètent sous une forme identique, nous croyons inutile de les énumérer successivement. L'esprit du Noir se complait à ces répétitions sans fin qui lui permettent de se laisser bercer sans attention soutenue par la lente mélopée du rythme, d'autant plus que lorsque l'appel des esprits est terminé, le conteur a soin de réveiller son auditoire quelque peu assoupi par un vibrant appel, relevé par les accords du *mvex*.)

Le Conteur.



Les esprits sont finis appeller; Les esprits sont appelés!

Les Assistants.



Ils ont annoncé la nouvelle!

Et quand Ombure eut terminé son enchantement, il connaissait le chemin qu'avaient pris les Fâñ fugitifs. En vain ceux-ci avaient-ils dissimulé leurs traces. Ombure connaissait leur chemin. Qui le lui avait appris? L'Eclair, le Vent, la Tempête le lui avaient dit, l'Eclair le Vent, la Tempête le lui avaient appris.

Les Fâñ continuèrent leur marche longtemps, bien longtemps. Ils franchirent enfin les montagnes, et le grand chef consulta son fétiche. «Nous arrêterons-nous ici?» Et le fétiche qui depuis longtemps, depuis le premier jour, obéissait aux ordres d'Ombure, mais cela le chef ne le savait pas, le fétiche répondit: «Non, vous ne vous arrêterez pas ici, ce n'est pas un bon endroit.»

Ils franchirent les plaines, et lorsqu'elles furent franchies, et que l'on eût retrouvé la grande forêt, la forêt qui ne finit pas, le grand chef consulta son fétiche: «Nous arrêterons-nous ici?» Et le fétiche, une fois de plus, répondit: «Plus loin encore.»

Ils arrivèrent enfin dans une vaste plaine, devant un immense lac qui fermait tout passage, et le grand chef consulta son fétiche: «Nous arrêterons-nous ici?» Et le fétiche qui obéissait à Ombure, répondit: «Oui, vous vous arrêterez ici.»

Et les Fâñ avaient marché bien des jours et bien des lunes, les petits enfants étaient devenus adolescents, les adolescents étaient devenus jeunes guerriers, et les jeunes guerriers, hommes mûrs. Ils avaient marché bien des jours et bien des lunaisons. — Ils s'arrêtèrent sur les bords du lac; on construisit les nouveaux villages, les plantations furent faites, et partout le maïs donna son grain nouveau. Le chef réunit alors ses hommes pour donner un nom au village, et on l'appella: *Akurengan* (la délivrance du Crocodile).»

Or, cette nuit-là même, vers minuit, un grand bruit se fait entendre et une voix crie: «*Nzaÿa, Nzaÿan'oh* (venez, venez ici).» Et tous sortent, fort effrayés. Que voient-ils? Car la lune éclairait bien! Ombure était au milieu du village! Il était devant la case du grand chef. Que faire! Où fuir? Où se cacher? Nul n'osait y songer! Et quand le grand chef sortit de sa case pour voir ce qui se passait, yü, ce fut le premier pris! D'un coup de dent, Ombure le cassa en deux: Krò, krò, kwas: «Voilà Akurengan», dit-il seulement.

Et il retourna vers le lac.

Les guerriers, tremblants, élirent aussitôt un autre chef, le frère de l'ancien, suivant la loi, et le matin, on prit la femme de l'ancien chef, et on vint l'attacher sur les bords du lac, en offrande à Ombure. Et celui-ci vint; la femme pleurait. Krò, krò, il la mangea. Mais le soir, il revint au village, et appela le chef:

«Chef, je t'appelle.»

Et celui-ci tout tremblant, répondit: «J'écoute.» —

«Voici ce que je vous ordonne, moi, Ombure, et vous le ferez. Tous les jours, vous m'apporterez deux hommes, un homme le matin, un homme le soir, et le lendemain, vous m'apporterez deux femmes, une femme le matin, une femme le soir. Et le premier de chaque lunaison, deux jeunes filles, bien parées et ornées de rouge et luisantes d'huile. Allez, c'est moi, Ombure, le roi de la forêt, c'est moi, Ombure, le roi des eaux.»

Et il en fut ainsi pendant de longues années[1]. Chaque matin, chaque soir, Ombure avait son repas, deux hommes un jour, deux
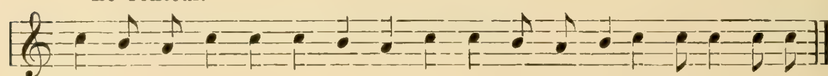
[1] La légende fâñ a plus d'une analogie avec les anciennes légendes grecques. Ainsi, un compagnon d'Ulysse, Politès, ayant été tué à Témèse, et et n'ayant pas reçu les honneurs funèbres, exigea des habitants de cette ville le sacrifice d'une jeune vierge, mais moins cruel qu'Ombure, il en réclamait seulement une chaque année: la jeune fille devait être amenée sur le bord de la mer, et Politès, transformé par Neptune en monstre marin, venait l'emporter. Ce sacrifice dura jusqu'au jour où l'athlète lacrien Euthymos se présenta pour combattre le monstre, et après une lutte terrible, le rejeta dans la mer ionienne.

En Afrique, une légende analogue se retrouve au Bambouk (légende rapportée par Bérenger-Féraud). Là, dans les temps reculés, un serpent gigantesque vivait dans un marigot et exigeait des habitants qu'on lui donnât chaque année une jeune fille choisie parmi les plus belles; en échange, il pro-

femmes un jour, et deux jeunes filles le premier du mois. Il en fut ainsi longtemps. Pour payer Ombure, les Fâñ faisaient la guerre, loin, loin, et ils étaient partout vainqueurs, car Ombure, le chef crocodile, les protégeait, et ils devinrent grands guerriers.

Mais les années passèrent, l'une faisant tomber l'autre, et longtemps les Fâñ avaient renouvelé leurs plantations. Et ils étaient fatigués avec Ombure. Comment il les avait rattrapés dans leur fuite, cela, ils l'avaient oublié. Et ils étaient très fatigués avec Ombure.
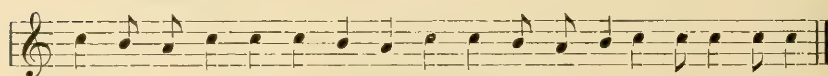
Le Conteur.



Bé ma-na vo-re né Om-bu-re, bé ma-na vo-re ké fe yème.

Ils sont finis fatigués avec Ombure, ils sont finis fatigués à ne plus savoir encore!

Les Assistants.



Bé ma-na vo-re né Om-bu-re, bé ma-na vo-re ké fe yèma.

Et ils avaient oublié. Et les jeunes gens dirent: «Nous sommes fatigués: partons.» Et les jeunes gens partirent en avant: les guerriers suivirent, et les femmes portaient les paquets derrière les guerriers.

Ombure vient le lendemain matin au bord du lac, chercher comme d'habitude sa provende journalière. Il regarde, il cherche,

---

mettait aux habitants de les protéger contre tous leurs ennemis et de leur assurer la paix la plus profonde. Un jour, une belle et douce jeune fille, Kumba, fut choisie; elle était déjà fiancée. Malgré les pleurs et les supplications de son ami, elle fut conduite au bord du lac, et attachée à un poteau. Elle attendait le monstre pendant que la foule hurlait et que les coups de tamtam retentissaient pour étouffer sa voix. Le monstre sort du lac et s'avance vers la jeune fille: il allait la saisir quand soudain le fiancé, monté sur un cheval fougueux, fend la foule, et armé d'un long sabre, bondit sur le serpent. Celui-ci se dresse contre l'agresseur: la foule pousse des cris d'effroi, mais le jeune homme, sans se laisser intimider, court droit au monstre qui enlace déjà la jeune fille, et après une courte lutte, le renverse mort. Il prend aussitôt la jeune Kumba en croupe et s'enfuit avec elle. On ne le revit jamais, dit la légende, et il fit bien: les anciens, sans aucun doute, eussent immolé le couple pour détourner les malheurs qui devaient fondre sur la tribu: ils se multiplièrent de fait si bien qu'elle dut abandonner le pays.

rien. Il arrive au village. Rien. Que fait-il? Il prend son fétiche, et appelle aussitôt les esprits de la forêt. «Voici ce que vous ordonne votre chef, Ombure, votre chef, leur dit-il. Mes esclaves se sont enfuis, ils sont dans votre domaine: que tout chemin se ferme devant eux. Vent de la tempête, brise les arbres devant eux, esprit du tonnerre, esprit de l'éclair, aveuglez leurs yeux! Allez, c'est Ombure qui vous commande.»

Et ils vont.

Les chemins se ferment: devant les Fâñ, les grands arbres tombent, l'obscurité envahit tout: désespérés, il leur faut revenir au lac et sur la place. Ombure les attend. Mais Ombure est vieux, au lieu de deux hommes, il exige maintenant: «Vous me donnerez chaque jour deux jeunes filles en sacrifice.»

Et les Fâñ durent obéir et chaque jour amener deux jeunes filles à Ombure, deux jeunes filles peintes en rouge, reluisantes et frottées d'huile. C'est leur fête de mariage.

Elles pleurent et se lamentent, les filles des Fâñ; elles pleurent et se lamentent: c'est la fête des tristes fiançailles.

Elles pleurent et se lamentent le soir: le matin, elles ne pleurent ni se lamentent: d'elles n'entendent plus parler leurs mères: elles sont au fond du lac, dans la grotte où demeure Ombure: elles le servent et il en fait sa nourriture.

Mais un jour, il arriva ceci. La jeune fille qui devait être exposée le soir sur le bord du fleuve, la jeune fille dont le tour était venu, c'était l'enfant du chef, elle était jeune et elle était belle. Et, le soir, elle fut attachée sur le bord du lac avec sa compagne: la compagne ne revint pas, mais le lendemain, lorsque reparut le jour, la fille du chef était encore là. Ombure l'avait épargnée.

Aussi on l'appela: *Aléna kiri* (l'aurore a paru).

Mais neuf mois après, la fille du chef eut un enfant, un enfant mâle. En souvenir de sa naissance, ce garçon fut appelé *Ngurangurane,* le fils du crocodile.

Ngurangurane (Nganengane) était donc fils d'Ombure, le crocodile chef: ceci est la première histoire. Ngurangurane était né ainsi.

IIº La Mort d'Ombure.

Ngurangurane, l'enfant du crocodile Ombure et de la fille du chef, grandit, grandit, grandit chaque jour: d'enfant, il devient adolescent, d'adolescent il devient jeune homme. C'est alors le chef de son peuple. C'était un chef puissant et un très savant féticheur. Dans son cœur, il avait deux désirs: venger la mort du chef de sa race [1], du père de sa mère, et délivrer son peuple du tribut que levait sur lui le crocodile.

Ce qu'il fit dans ce but, le voici.

Dans la forêt, on trouve un arbre sacré, cela, vous le savez, et cet arbre, on l'appelle «palmier». Coupez un palmier: la sève coule, coule abondante, et si vous attendez deux ou trois jours, après l'avoir enfermée dans les vases de terre, vous aurez le *dzâñ,* la boisson qui rend le cœur joyeux. Cela, nous le savons maintenant, mais nos pères ne le savaient pas. Celui qui le leur a appris, c'est Ngurangurane, et le premier qui a bu le *dzâñ,* c'est Ombure, le crocodile chef. Qui avait fait connaître le *dzâñ* à Ngurangurane? C'était *Ngonomane,* la pierre fétiche que lui avait donnée sa mère [2].

---

[1] Ce point mériterait une note spéciale, car il pourrait amener à une constatation importante: en effet, si Ngurangurane reconnaît comme chef de sa race le père de sa mère, on pourrait en arguer qu'à un moment donné de leur histoire, et précisément aux origines de la race, les Fâñ admettaient la famille maternelle comme la souche de la famille. Toutefois, à notre avis, cette conception serait fausse. Ngurangurane admet son grand'père maternel comme chef de sa race, parce que sa mère, de fait, n'a point été mariée dans une autre tribu. Il arrive fréquemment aujourd'hui encore que des jeunes filles ont un enfant. Loin d'être un déshonneur, c'est au contraire un honneur qui augmente le prix de la jeune fille, en prouvant sa fécondité. Mais lorsqu'elle se marie, son enfant ne la suit pas; il appartient toujours à la tribu du père de la jeune fille, qui est considéré alors comme le vrai père de l'enfant. A défaut d'un père connu, c'est l'oncle maternel qui possèdera l'enfant, et tel est le cas pour Ngurangurane.

[2] Il est assez rare chez les Fâñ de trouver les pierres fétiches qui donnent ainsi certaines connaissances magiques. Cette croyance, signalée surtout dans les légendes, est assez curieuse. Il est à remarquer qu'on la trouve également chez les Indigènes de la Nouvelle Calédonie, avec les mêmes détails. Cf. Les Hypogées de l'Ile des Pins, par le R. P. Lambert, M. (M. C. et Imprimerie de la Mission — Nouméa).

Or, d'après l'avis de *Ngonomane* (= la fille a cessé d'être vierge: ce devait être un surnom d'Aléna kiri après son aventure), Nguranguranе fit ceci: «Apprêtez tous les vases de terre que vous possédez, tous, apportez-les dans ma case.» Il dit cela aux femmes: elles apportèrent donc tous les vases de terre qu'elles possédaient, et il y en avait beaucoup, beaucoup. «Allez toutes dans la forêt, leur dit-il encore, près du ruisseau de la terre à poterie et faites encore d'autres vases.» Et elles allèrent au ruisseau de la terre à poterie et firent des vases, beaucoup.

«Allons dans la forêt, dit-il aux hommes, allons, et vous couperez les arbres que je vous indiquerai.» Et ils allèrent tous ensemble avec les haches et les couteaux, et ils coupèrent les arbres que leur montra Nguranguranе. Ces arbres, c'étaient des palmiers. Et quand tous furent coupés, on recueillit la sève qui coulait abondante des blessures de la hache. Les vases furent apportés: ce furent les femmes qui firent cela, les vieux vases et les nouveaux, et quand tous furent là, tous on les remplit du *dzâñ*, et les femmes les rapportèrent au village. Tous les jours, Nguranguranе goûtait la liqueur: les hommes voulurent faire comme lui, mais cela il le leur interdit par un grand *éki* (défense). Un homme dit: «Mais Nguranguranе le fait: j'en boirai.» Et il en but, mais en secret, et la tête lui tourna aussitôt. Nguranguranе vint près de lui, et le tua d'un coup de fusil [1]. On jeta son corps sans sépulture pour avoir enfreint la défense et méprisé l'*éki*.

Trois jours après, Nguranguranе réunit ses hommes, les hommes et les femmes, et leur dit: «C'est le moment, prenez les vases et venez avec moi au rivage près du lac.» Ils prirent les vases et ils allèrent avec lui. Quand on fut sur les bords du lac, Nguranguranе ordonne ceci à ses hommes: «Traînez sur le bord tous les vases», et ils le firent. «Apportez l'argile que je vous ai envoyé chercher», dit-il encore aux femmes, et ainsi firent-elles. Et sur le bord du lac, avec l'argile fraîche, on construisit deux grands bassins, soigneusement battus avec les pieds, soigneusement lissés

[1] Exemple d'adaptation propre au conteur indigène: les fusils sont évidemment d'importation toute récente. Mais on n'y regarde pas de si près. Nul ne signala l'invraisemblance qui parut au contraire toute naturelle.

avec la paume des mains. Alors, dans les deux bassins, on verse tout le *dzâň* contenu dans les vases, sans en laisser une goutte: Ngurangurane commence un grand fétiche, et tous les vases sont ensuite brisés et jetés au lac, les deux captives attachées près des bassins, et tout le monde se retire au village.

Ngurangurane demeure seul, caché près des bassins.

A l'heure accoutumée, le Crocodile sort de l'eau. Il se dirige vers les captives tremblantes de frayeur; mais, tout d'abord:

«Qu'est-ce ceci, dit-il en arrivant près des bassins, qu'est-ce ceci?»

Il goûte un peu du liquide. La liqueur lui paraît bonne, et il s'écrie à haute voix:

«Ceci est bon: dès demain j'ordonnerai aux Fâň de m'en fournir chaque jour.»

Et le Crocodile Ombure but le *dzâň*. Il le but jusqu'à la dernière goutte, oubliant les captives.

Lorsqu'il eut terminé, il chanta:

Mé mana ňu dzâň, dzâň za bo nlèm mvè,
Mé mana ňu dzâň.
Mé mana ňu dzâň, ma ňëye zo é nlèm wam,
Mé mana ňu dzâň.

J'ai bu le *dzâň,* la boisson qui rend le cœur content,
J'ai bu le *dzâň.*
J'ai bu le *dzâň,* mon cœur se réjouit,
J'ai bu le *dzâň.*

Nzue a zue bur bésésé, digéga, ézo ňi,
Mé ne nzue ošu osésé, mé ne Nzue Ombure.
Ngan ézo ňi, Nzue é ne ma,
Ombure wa zue médzim éti,
Ombure wa zue afan éti.
Nzue bur ba wuẋ bésésé,
Ngan Ombure.

Le chef auquel tous obéissent, c'est moi,
Moi, le grand chef, moi, Ombure.
C'est moi, Ngan, c'est moi le chef,
Ombure est maître des eaux,
Ombure est maître des forêts.
C'est moi le chef auquel tous obéissent,
C'est moi, le chef.

J'ai bu le *dzâñ*, la boisson qui rend le cœur content,
J'ai bu le *dzâñ*.
J'ai bu le *dzâñ*, mon cœur se réjouit,
J'ai bu le *dzâñ*.

Il chante, et sur le sable, sans plus songer aux captifs, il s'endort, le cœur joyeux.

Nguranguranе s'approche aussitôt d'Ombure endormi; avec une forte corde, aidé des captives, il l'attache au poteau, puis brandissant avec force son javelot, il frappe l'animal endormi: sur les écailles épaisses, le javelot rebondit en arrière sans entamer le crocodile, et celui-ci, sans se réveiller, se secoue en disant: «Qu'est-ce ceci? un moustique m'a piqué.»

Ngurangurane prend sa hache, sa forte hache de pierre[1]; d'un coup formidable, il blesse l'animal endormi: la hache rebondit sans blesser l'animal; celui-ci commence à s'agiter: les deux captives s'enfuient épouvantées. Ngurangurane fait alors un puissant fétiche:

«Tonnerre, dit-il, Tonnerre, c'est toi que j'appelle, apporte-moi tes flèches.»

Et le tonnerre vient en éclatant. Mais quand il apprend qu'il doit tuer Ombure: «C'est ton père, s'écrie-t-il, et c'est mon maître, et il s'enfuit épouvanté. Mais Aléna kiri vient au secours de son fils, et elle apporte *ngonémane*, la pierre fée. Et au nom de Ngonémane, Ngurangurane dit:

«Eclair, je t'ordonne de frapper.

Et l'éclair frappe, car désobéir, il ne le pouvait pas. A la tête, entre les yeux, il frappe Ombure, et Ombure demeure sur la place, foudroyé, mort. Celui qui l'a tué, c'est Ngurangurane, mais Ngurangurane ne l'a tué que grâce au secours de Ngonémane.

Et la fin de ce récit, la voilà. Ngurangurane retourne en hâte au village. «Vous tous, hommes du village, dit-il, vous tous, venez.» Et ils viennent tous sur les bords du lac. Ombure est là gisant mort, immense. «Celui qui a tué le Crocodile Ombure, c'est moi, Ngurangurane, celui qui a vengé le chef de sa race, c'est moi; celui qui vous a délivrés, c'est moi, Ngurangurane.»

[1] Ici, le conteur reproduit évidemment l'ancien texte. Les Fâñ n'ont plus aucun instrument de pierre, sinon le couteau cultuel de circoncion, et seulement dans les tribus du centre.

Tous se réjouirent, et autour du cadavre, on dansa le *Fanki*[1], la grande danse des funérailles: on dansa le *Fanki* pour apaiser l'esprit d'Ombure.

Et ceci, c'est la fin.

III° Le Culte du Crocodile.

Sur le bord du lac, le crocodile Ombure est étendu, et le lendemain, au matin, ce que fait Nguranguranc, le voici.

Il prend son grand couteau, le *mfor akox*[2] qui ne sert qu'aux funérailles pour les sacrifices, et il ordonne à ses hommes de retourner le cadavre. Ils obéissent et retournent le cadavre. Nguranguranc fend alors la peau: il la fend depuis la gueule jusqu'à l'anus, il la fend en long, et par deux fois, il la fend en largeur; il la rabat encore de chaque côté: la chair est enlevée, mise sur le feu, tous les hommes ont leur part, chacun son morceau. A Nguranguranc, le cœur et la cervelle; aux chefs et aux vieillards, les parties nobles, et la langue, et les yeux; aux femmes et aux enfants les entrailles; chacun a son morceau, chacun a sa part. Ainsi nul ne pourra craindre[3].

Dans la peau desséchée et soigneusement recousue là où il le faut, Nguranguranc dispose alors des morceaux de bois pour en maintenir la courbure, et quand tout est prêt, Nguranguranc ordonne de la mettre sur le lac: elle flotte à la surface. Nguranguranc y monte, les pattes lui servent de pagaies, la queue flexible de gouvernail. Çà et là, il marche: à droite, à gauche, en arrière, en avant. Jusque là, les Fâñ ne savaient pas ce que c'était qu'une pirogue. Comme Nguranguranc, le premier, avait fait avec la peau du crocodile, tel ils firent dans la suite en creusant des troncs d'arbre, mais celui qui leur apprit cet art, ce fut Nguranguranc, et les premières pirogues qui furent faites, on les fit et on les creusa comme il avait creusé le crocodile. A partir de ce moment, les Fâñ allèrent sur

[1] On danse encore aujourd'hui le *Fanki* aux funérailles des chefs.

[2] *Mfor akox*, c'est-à-dire couteau de pierre. On s'en sert encore pour la circoncision.

[3] En s'incorporant ainsi un morceau de la victime, on en devient partie intégrante, et l'esprit ne peut plus se venger sur un membre de la famille. Nous étudierons cette question en parlant du sacrifice.

le lac [1] et commencèrent à pêcher les gros poissons, car jusque là ils avaient peur d'Ombure et ne prenaient que le poisson des ruisseaux.

Mais ce n'est pas tout. Ngurangurane avait vengé sa race, et c'était son premier devoir. Mais il était aussi fils du crocodile, et pour cela, il ordonna les grandes fêtes des funérailles, le *Fanki,* les grandes fêtes qui apaisent les esprits des morts. Pendant trente fois trente jours, les femmes ont pleuré Ombure: pendant trente fois trente jours, soir et matin, elles ont fait retentir l'air des lamentations funéraires: pendant trente fois trente jours, les cheveux dénoués et remplis de terre, la figure et la poitrine striées de terre blanche [2] *(mféma),* elles ont chanté les louanges du père de Ngurangurane, Ombure.

Pendant trente lunaisons, l'esprit irrité d'Ombure a parcouru les villages, cherchant sa vengeance et poursuivant les vivants, mais partout il a trouvé sa propre chair [3]. *(A mana yèn ñul zia.)* Il ne peut se venger.

Tous les jours, le tamtam de mort retentit, les danseurs se succèdent, Ngurangurane préside à la cérémonie. Quand enfin le dernier jour a lui, de toutes parts, les hommes et les femmes sont réunis. Près du village, dans le bois voisin, Ngurangurane a fait enlever les arbres et disposé une place circulaire: les femmes apportent l'argile, et lui-même, le grand chef, de ses propres mains, il reproduit l'image de l'ancêtre: il façonne un énorme Ombure. On l'orne de blanc et de noir, de jaune et de rouge, et quand il est entièrement préparé, dans la tête, Ngurangurane introduit les os d'Ombure: autour de l'ancêtre, les danses ont recommencé, les danses circulaires. Toute la nuit, elles durent: jusqu'au matin, le tamtam retentit. Alors Ngurangurane s'approche seul: près d'Ombure, il a placé deux hommes, et l'un après l'autre il les immole, et le sang arrose Ombure. Près d'Ombure, il a placé deux femmes: il les immole, et le sang arrose Ombure. Les chairs sont placées près d'Ombure: près de sa tête, les têtes, près de son corps, les

[1] Le mot *oshü* employé par le conteur pour désigner le lac signifie tout aussi bien marais, amas d'eau, débordement du fleuve.

[2] Le blanc et la terre blanche sont les couleurs du deuil.

[3] Allusion à la manducation du sacrifice: il ne pouvait donc se venger (v. note 3 p. 197).

corps, près de ses pieds, les pieds. Et chacun prend sa part et se retire.

A tous, Ngurangurane offre le cadeau des funérailles.

Quand tout est terminé, Ngurangurane ordonne ceci:

«Ainsi nous ferons chaque année, ainsi chaque année nous honorerons Ombure.»

Et les Fâñ, depuis ce temps-là, ont ainsi fait.

Et c'est pour cela que Ombure, sous la figure de Ngan, est encore aujourd'hui le *mvamayôñ*[1] des fils de Ngurangurane.

Ceci est la fin de cette histoire.

Dans une quatrième reprise, le conteur nous fait assister aux transformations, et à la mort de Ngurangurane mis à mort par un traître, mais cette partie ne se rapportant pas à notre cadre actuel, il serait inutile de la donner ici.

2° Survivances du culte totémique d'Ombure.

Avant de passer à la légende ou au mythe méké de l'Eléphant, notons que le mythe d'Ombure est encore aujourd'hui conservé. Indépendamment de la tribu Ebingan qui rend au crocodile un culte totémique, Ombure est reconnu dans toutes les tribus comme «génie des eaux». On l'appelle *Mbure* et *Omure,* parfois *Omore*: sous ce dernier nom, il est personnifié dans l'épouse du Ngil, dont nous aurons à nous préoccuper en parlant des sociétés secrètes.

Ce qui montre bien l'antiquité de ce mythe, c'est qu'on le rencontre également chez les nations voisines, Bésèẋ et Mpongwé, entre autres, ainsi que dans celles du groupe Ivili, il porte alors le nom d'Omwiri et est fort redouté comme génie des eaux.

Les Ivili lui attribuent une histoire qui se rapproche en bien des points de celle des Fâñ, et que, croyons-nous, ils leur ont empruntée. Tout au moins, on ne la retrouve pas chez les autres nations apparentées aux Ivili. Nous reviendrons à cette légende en parlant des origines lointaines du totem aquatique.

[1] Cette dernière phrase avait été omise jadis, faute de pouvoir en comprendre bien le sens, d'ailleurs fort obscur. Littéralement: Ngan (le crocodile) Mystère d'Ombure, se cache *mvamayôñ* Ngurangurane.

Il nous semble certain qu'on retrouve dans cette histoire d'Ombure des traces évidentes de culte totémique, et peut-être une des causes qui ont déterminé en bien des cas le culte du totem, à savoir la crainte, et en même temps le désir de s'assurer un puissant protecteur. Ce mythe ne nous paraît pas être un récit fictif ou inventé.

La légende de Nguranguranе nous semble en effet présenter trop de caractères historiques pour être rangée parmi les faits et récits de pure invention. Nous pensons bien, par l'ensemble des détails et la contexture du texte, avoir affaire à un récit vraiment historique, et, ce qui est bien à compter, l'opinion des Fâñ est unanime sur ce point. Nguranguranе, disent-ils tous, fut un de leurs ancêtres, un de leurs principaux chefs. Ce qu'il y a de singulier et ce qui démontre peut-être sa haute antiquité, c'est que nous n'avons retrouvé son nom dans aucune généalogie; il pourrait se faire aussi que Nguranguranе fût un simple surnom, donné en mémoire de la mort du Crocodile, car ce cas est fréquent. Les Fâñ qui portent de tels surnoms, soit glorieux, soit ironiques, ne le transmettent point à leurs descendants, et leur *mébara* n'en fait pas plus tard mention. Le nom est en effet pour eux une entité réelle, mais jamais le surnom ou même le nom d'adoption.

Quant à la légende d'Ombure, elle a été évidemment grossie à distance, soit que tout d'abord il s'agisse d'un crocodile monstrueux, et on en trouve dans les grands fleuves africains qui mesurent 7 mètres de long et plus, soit qu'il s'agisse d'une autre espèce de crocodile, de loutre ou de monstre, que les Fâñ m'ont affirmé exister encore et qu'ils nomment *džin*. Nous en avons parlé plus haut. Quoiqu'il en soit de son existence, il paraît plus admissible d'admettre que cet Ombure fut tout simplement quelque monstre énorme, comme les eaux des grands Lacs ou du Nil ont dû en renfermer jadis. Les crocodiles d'aujourd'hui, avec leur carapace invulnérable aux balles, sont déjà très redoutés des Fâñ, dont les sagaies sont de peu d'effet sur pareille cuirasse, et l'approcher assez pour le tuer en l'atteignant à l'œil est le fait d'un chasseur particulièrement audacieux. Quant à l'attaquer dans son élément, comme les nègres de la Guyane ou de certains parties de l'Afrique le font sans hésiter, pas un Fâñ n'oserait s'y risquer.

Autour du mythe d'Ombure, se sont groupés beaucoup d'autres faits similaires, les uns de pure invention, les autres considérablement grossis: pareils mythes se retrouvent chez tous les peuples, et le Minotaure de Crète n'est pas au fond tellement différent d'Ombure avec la même offrande requise de jeunes gens et de jeunes filles. Autour des ravages exercés dans la tribu par quelque animal, se sont réunies peut-être les traditions de quelque conquérant célèbre, vainqueur des Fâñ et qui leur aurait imposé le lourd tribut dont parle la légende. Certains faits presque contemporains sembleraient bien appuyer ce sentiment. Les voyageurs sont unanimes à rapporter les coutumes barbares de quelques potentats du Centre africain qui chaque jour ainsi faisaient servir sur leurs tables quelques esclaves immolés. Encore aujourd'hui le fait est fréquent au pays des Bondjos et dans les Sultanats du Haut Oubangui.

Mais plusieurs points plus intéressants sont à relever dans cette légende; ils nous prouvent qu'à une époque reculée, avant l'ère actuelle des généalogies, aux temps légendaires de la nation, celle-ci était déjà totémique: on mange le crocodile pour s'en incorporer la substance, et afin que son esprit errant, rencontrant sa propre chair, la protège, et contracte ainsi, même malgré lui, une parenté corporelle et spirituelle avec la tribu. On lui rend les sacrifices et les honneurs funèbres, mais Nguranguraue aura eu soin de «matérialiser» le crocodile esprit en plaçant les os d'Ombure dans la figuration en argile du même Ombure. On accomplit les rites d'expiation, mais aussi ceux-ci le font considérer comme un ancêtre de la tribu, et la parenté spirituelle du totem avec les hommes du clan est bien acquise par ce rite.

Non seulement la parenté spirituelle est acquise, mais bien encore la vraie parenté, puisque la naissance de Ngurangurane est attribuée au crocodile. De là le culte qui lui est rendu par ses descendants: le chef et sa famille auront les vrais liens de parenté: le clan aura la parenté spirituelle, d'où parenté totémique, comme elle est requise par les auteurs.

La légende d'Ombure, le crocodile chef, semble donc prouver l'existence du culte totémique à une époque très reculée de l'histoire des Fâñ, et en réduisant le mythe à ses simples proportions,

peut-être faudrait-il voir — et nous disons « peut-être », car on ne saurait être assez prudent dans ces déductions — peut-être faudrait-il y voir: 1° une des causes du culte totémique rendu au crocodile: à savoir l'abondance dangereuse de cet amphibie dans les fleuves des plateaux du H^{t} Nil, première patrie des Fäñ.

2° Les causes de leurs premières migrations, c'est-à-dire le désir de trouver un pays plus propice, et peut-être aussi, après une première migration, les ravages causés de nouveau dans la tribu par les mêmes animaux, non moins abondants dans les lacs du Centre africain, ou les lacs du nord, Tchad et autres.

Au chapitre suivant, nous nous préoccuperons de l'origine possible du totémisme chez les Fäñ. Nous passons donc immédiatement des Bétsi aux Méké, chez lesquels nous trouvons à propos de l'éléphant une légende totémique d'un genre différent. Là, ce n'est pas l'Homme qui contracte une alliance avec l'Animal, et se crée une parenté nouvelle, mais bien l'Animal lui-même qui se place en maître de l'Homme et lui impose son pouvoir. Nous avons dit plus haut que cette légende existe dans le groupe méké: on la retrouve également, mais beaucoup plus dénaturée, dans le rameau bétsi; elle y est plutôt passée à l'état de fabliau que l'on raconte le soir, pour amuser les enfants. C'est du moins sous cette forme que nous l'avons entendue chez les Ye-vëñ de la Rivière Tsini (affluent de la Mondah, au nord de Libreville). L'Eléphant y joue alors le rôle de l'ogre dans les contes de fées.
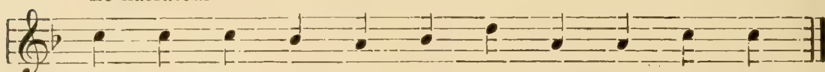
3° La légende totémique de l'Eléphant.

Parmi les légendes du cycle de l'Eléphant, il en est une qui paraît plutôt se rapprocher de celle du Crocodile et se rapporter également aux origines de la race. Elle me fut d'ailleurs donnée pour telle dans la tribu des Esingon, dans les lacs de l'Ogowé. Je l'ai également retrouvée dans la tribu Ebimvul, et ces deux tribus, toutes les deux du rameau méké, la donnaient pour expliquer le culte tribal du *mvamayôñ*. Nous en donnons ici une transcription littérale.

En ce temps-là, et ce temps-là est très-loin, on ne saurait penser plus loin, les hommes (c'est-à-dire les Fäñ) habitaient tous

ensemble dans un grand village, et les animaux faisaient de même, chacun dans son village, chacun suivant sa race; les antilopes étaient avec les antilopes, les sangliers avec les sangliers, les tigres avec les tigres, les singes avec les singes:

Le narrateur.



Bém-vul bé mbe né bém-vul dzal a-vo-ri.

Les antilopes elles étaient avec les antilopes village unique.

Le chœur.



Bé-mvul bé mbe né bé-mvul dzal a-vo-ri.

Mais dans chaque village, pour les commander, il y avait un éléphant, et les éléphants étaient ainsi dispersés, chaque famille d'éléphants commandant un village différent; le chef pour eux tous, le père éléphant[1], habitait seul dans la forêt, mais quand il y avait palabre, tous comparaissaient devant lui et il jugeait bien. Quand le père éléphant pensait que son temps était venu, il remettait son esprit à son successeur et disparaissait. Jamais, jamais plus on ne le revoyait, mais son esprit demeurait vivant: *Nsissim ñniñéa.*

Les hommes habitaient à part, loin, loin dans la forêt, et pas un animal ne demeurait avec eux, pas un, même le chien. Pour les poules, je n'en sais rien, mais je pense que les poules étaient aussi avec les autres oiseaux.

Les hommes étaient à part: ils mangeaient les fruits de la forêt, mais souvent aussi ils tuaient des animaux pour en manger la chair, et c'étaient alors des palabres qui ne finissaient jamais. Les animaux venaient se plaindre à l'éléphant: celui-ci ordonnait aux hommes de venir, mais ils ne venaient point et continuaient à tuer les animaux.

Il y eut tant de plaintes contre les hommes que l'éléphant dit à la fin: «Puisqu'ils ne peuvent pas venir, j'irai à leur village.» Il fit ses provisions de voyage, et partit pour aller au village des hommes. Mais il fallait d'abord trouver ce village, car les hommes

[1] Ainsi, dans le Peuple de la Jungle, de RUDYARD KIPLING, Tha, le Premier Eléphant, est roi et maître des animaux.

l'avaient bien caché, et c'était difficile. L'éléphant était en marche: sur son chemin, il rencontre d'abord le village des tigres:

«Où vas-tu, père éléphant?

Je vais au village des hommes pour juger leur palabre avec vous. —

C'est une très bonne idée. Nous irons avec toi. —

Non, ils seraient trop effrayés: j'aime mieux y aller seul.

Et l'éléphant disait cela parce qu'il savait bien que *Nzame* a créé les hommes et que le chef des hommes était fils de *Nzame* comme lui.

«Eh! bien, tu iras seul, père éléphant, mais repose-toi un jour à notre village.»

Et l'éléphant accepta, parce qu'il était bien reçu, et il demeura deux jours entiers au village des tigres. Il serait même resté trois jours et plus, mais il n'y avait plus rien à manger.

Il continue donc son chemin, et arrive au village des antilopes. Là encore, on lui fait une grande fête.

«Et où allez-vous ainsi, père éléphant? —

Je vais au village des hommes, pour juger leurs palabres, car je suis fatigué «avec» eux. —

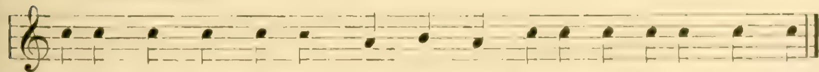
C'est une très bonne idée: nous irons avec vous. —

Non, je préfère y aller seul, car peut-être, pendant la nuit, ils vous tueraient!

Et les antilopes répondirent: «C'est bien, mais au moins reposez-vous deux jours avec nous.»

Et le père éléphant accepte volontiers, car les antilopes étaient très-bonnes pour lui, et il resta deux jours entiers au village des antilopes. Il serait même resté trois jours et plus, mais il ne restait plus rien à manger, et il avait faim.

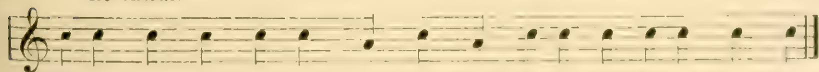
Le narrateur.



E-sa Nzoẋ a wuẋ nzè, nzè ndèn ab'm é-ti, oh! E-sa Nzoẋ' oh!

Père éléphant il sent faim, faim grande ventre dans, oh! Père éléphant oh!

Le chœur.



E-sa Nzoẋ a wuẋ nzè, nzè ndèn ab'm é-ti, oh! E-sa Nzoẋ' oh!

Père éléphant se rend donc au village des sangliers [1].

Et ainsi de village en village, l'éléphant restait en route.

Depuis longtemps cependant, le chef des hommes, qui souvent consultait l'*eyèn mvul* (sorte de fétiche, corne d'antilope avec un miroir enchâssé au bout), avait appris le voyage de l'éléphant, et pourquoi il voulait venir au village des hommes. Cela, lui, ne le voulait pas. Et dans tous les sentiers qui aboutissaient à son village, depuis bien loin, bien loin, avec tous les hommes, et avec les femmes pour emporter la terre, il creuse de grandes fosses, avec des pieux pointus au fond; trois, quatre, cinq pièges se suivaient, à une heure, deux heures, trois heures de marche. Et quand le plus éloigné fut fini, il dit à ses hommes:

«Allez couper du manioc.»

Et les hommes allèrent couper du manioc.

«Jetez les tiges pour recouvrir bien la fosse.»

Et les hommes disposèrent bien les tiges, et quelques jours après, elles repoussaient, et on ne voyait plus le bois. Et à une heure de marche de là, sur le même sentier, le chef des hommes fait creuser une autre fosse. Et il dit à ses hommes:

«Allez me chercher des tiges de patates.»

Ils y allèrent, et ils revinrent avec beaucoup de tiges de patates. Et le chef leur dit:

«Disposez ces tiges sur la fosse.»

Ils les disposèrent bien, de sorte que l'on ne voyait plus rien de la fosse.

Et il fit ainsi creuser sur le sentier cinq fosses différentes, chacune avec une plante différente. Et sur chaque sentier qui conduisait à son village, il fit ainsi creuser cinq fosses. Et ce n'est pas tout encore: il y a bien autre chose. Le chef des hommes était très malin! Il avait pensé ainsi dans son esprit: «Si l'éléphant

[1] Comme nous l'avons déjà noté, le Noir semble estimer davantage la quantité que la qualité ou la variété des incidents. Le père éléphant visite ainsi un grand nombre de villages d'animaux et le même dialogue se reproduit sans variantes dans le récit. Dans le récit, mais non dans le conteur, car, et c'est là son grand succès, dès qu'il arrive à un autre village d'animaux, son ton et son allure changent et il imite de son mieux l'animal qu'il dépeint: les rires approbateurs de l'assistance ou leur silence dédaigneux témoignent de son succès, ou de son peu de talent.

voit un tas de manioc dans le chemin, il se défiera, car il est rusé! » Et dans le sentier, loin, loin, à quatre, cinq places différentes, il fait jeter du manioc, mais, dessous, il n'y avait pas de fosse; et puis plus loin, après la première fosse, il fait jeter du manioc encore, et puis des patates, et puis les autres plantes. Il y en avait tout le long du chemin!

Père éléphant était donc en route pour aller au village des hommes. Et voici que sur le chemin, il rencontre un tas de manioc: il le retourne avec sa trompe, le retourne encore, car il était très rusé: mais il ne trouve rien de suspect. «C'est, dit-il, un cadeau de mes enfants: ils ont voulu me préparer de la nourriture dans le chemin: ils sont très bons.» — Et comme il se défiait encore un peu, il mange seulement un petit morceau de manioc. Il était excellent: il en mange un second, puis tout le tas, il n'y en avait pas beaucoup, et Père éléphant était très gros, bien plus gros que les éléphants de maintenant. Un peu plus loin, nouveau tas de manioc. Père éléphant s'en approche encore avec précaution, puis en croque un petit morceau: rien de suspect. «Ah! dit-il, les excellents enfants!» et il mange tout le tas, car Père éléphant était gros, et le tas petit. Et Père éléphant avait beaucoup, beaucoup marché! Et le soir venait, quand, dans le sentier, il voit un nouveau tas de manioc; comme il avait grand faim, il se précipite.

Kah! C'était juste le trou de la fosse! Et comme Père éléphant courait bien vite, il tombe la tête la première sur le pieu pointu. Et ce fut bon pour lui! Car, sans cela, le pieu lui eût percé le ventre, et il était mort. Mais sa tête brisa le pieu. Et toute la nuit, Père éléphant demeura au fond du trou, criant et gémissant: «Je suis mort! *Mé mvua.*» Mais au matin, le Chef des hommes, qui était là tout près avec ses guerriers, vient sur le bord du trou:

«Tiens, *Imè!* qu'est-ce ceci, dit-il! Comment? c'est Père éléphant! Oh! qui a pu le faire tomber ici!» Et prompt, il jette la terre et les branches dans le trou; mais quand il voit que la fosse est presque comblée, et que l'éléphant est près de sortir, au plus vite, il s'esquive avec tous ses hommes. Le Père éléphant cependant sort de son trou, et tout meurtri, tout froissé, il continue son chemin, mais la tête lui faisait très mal, et ses yeux étaient remplis de terre.

et il avait peine à marcher! Aussi, quelques pas plus loin, quand il rencontre les patates douces, il s'arrête et regarde, puis s'avance avec précaution; il regarde et fait un pas, il regarde et fait un pas, il arrive tout près, rien, et comme il avait grand faim, il mange . . .

(Nous ne suivrons pas le conteur noir dans le long développement des aventures de Père éléphant. Comme on le conçoit facilement, il tombe successivement dans chaque piège, et chaque fois l'homme l'en retire. C'est quand il arrive au dernier, qu'il a surmonté l'obstacle des fosses que, juste, il s'arrête, découragé, et veut se rendre au village des hommes par un autre sentier . . . où il rencontre immédiatement les mêmes obstacles, les mêmes chutes et les mêmes péripéties. Aussi, finalement, retourne-t-il à son village pour essayer des moyens magiques. Ce n'est pas la partie la moins curieuse de son épopée, si l'on peut employer ce mot: dans ce terrain des «fées», le conteur noir laisse libre cours à son imagination et s'en donne à cœur joie. Mais, disons-le en passant, ce qu'il y a de plus intéressant à observer, c'est le conteur, identifié avec son récit, et qui, si bien, sait reproduire la mimique de ce pauvre Père éléphant, empêtré dans sa fosse. Enfin, après maints détails, Père éléphant, ayant fait à la fois appel à ses grands fétiches et à tous les autres éléphants, renverse les obstacles et parvient enfin au village des hommes. Il arrive sur la grande place; il n'y avait plus personne! Mais, sur son ordre, tous les autres animaux se mettent en campagne et sont chargés de ramener les hommes. Les singes les poursuivent dans les arbres, les sangliers et les tigres dans la forêt, les oiseaux dénoncent leur retraite, les serpents les mordent dans les herbes, il faut revenir se faire juger. La palabre est longue et l'homme se défend habilement: on croirait parfois entendre maître Renard de notre roman du Moyen âge. Enfin, Maître éléphant prononce la sentence: on laissera vivre les hommes, mais on les punira.

Reprenons le récit du conteur noir, en l'abrégeant cependant, car c'est ici, pour le point spécial qui nous occupe maintenant, l'endroit le plus typique).

Les hommes étaient donc devant Père éléphant, et le Chef des

hommes avait grande frayeur en son cœur, car il voyait venir la mort. Il avait «froid», car qui a vu derrière la mort?

La mort est comme la lune. Qui a vu l'autre côté?

Le Chef des hommes avait froid! Mais Père éléphant dit: «Tu avoues donc ton péché?» —

Et le Chef des hommes répondit: «Je l'avoue!

Alors, maintenant, tu vois la mort?

Oh! Père éléphant, je suis petit et tu es fort. Pardon! *Esa Nzoẋ, oh! ngongol, oh!*» —

Et le Père éléphant répondit: «C'est vrai, je suis fort et tu es faible, mais *Nzame* t'a créé chef. Je te pardonnerai donc.»

Et le Chef des hommes répondit: «Merci (*abora* = grâce).» Et il sentit son cœur content.

Mais le Chef des tigres s'avance furieux: «Père éléphant, tu ne parles pas bien. Les hommes ont tué mon frère: je veux ma vengeance.» Et le Père éléphant répondit: «C'est vrai: il te doit payer vengeance.» Et l'homme paya les cadeaux au tigre. Et l'éléphant dit alors: «Maintenant, vous allez «faire frères» et la dispute sera finie.» Le Chef des hommes appela son frère et lui dit: «Fais l'échange du sang avec le tigre.» Et le Chef des tigres dit à son frère: «Fais l'échange du sang avec l'homme.» L'homme fit l'échange du sang, et le tigre fit l'échange du sang, et ils demeurèrent frères dans un même village.

Mais le Chef des aigles s'avança à son tour et fit la même palabre, et le Chef des sangliers, et celui des gorilles, et beaucoup d'autres, mais ils firent l'échange du sang, et la palabre fut terminée.

Et quand toutes les palabres furent ainsi réglées, le Chef éléphant dit à son tour: «Je veux faire frère avec le Chef des hommes.» On tua donc un *cabri*, car celui-là n'avait pas fait frère: il était esclave de l'homme; on tua un gros *cabri* mâle *(miaẋ)*, et Père éléphant et Père des hommes firent frères. Père éléphant connut les fétiches de Père des hommes, et Père des hommes connut les fétiches de Père des éléphants. Et depuis ce temps-là, Père éléphant est devenu *ototore* des hommes, et c'est pour cela qu'on l'honore beaucoup. Ceux qui ne le font pas, ce sont les «sauvages». *Amana*. Ceci est la fin.

Et mon interprète Fidèle Békale, de la tribu des Mékux, entendant avec moi ce récit que sa mémoire étonnante lui permettait de me redire presque textuellement le lendemain, ajoutait: «Père, dans ma tribu (rameau Osyeba), c'est la même chose. Tous les «païens» disent que lorsque le chef de nos tribus vient à mourir, son âme *(khun)* erre pendant quelque temps, puis elle va «s'incarner» dans un éléphant, et le fait vivre longtemps, longtemps. Ces éléphants-là, on les reconnaît bien, parce qu'ils sont plus blancs que les autres, et souvent aussi, ils viennent près des villages. Pendant la nuit, leurs âmes s'échappent et viennent trouver l'âme d'un de leurs enfants restés au village, et elles lui disent de venir bien vite à tel endroit, qu'il trouvera des éléphants. Et le chef se lève, appelle ses hommes, et ils partent vers l'endroit désigné, et ils tuent les éléphants que »l'ancètre» leur a amené, mais ils ont bien soin de ne pas blesser *Esa nzoẋ*[1]: ce serait tuer la tribu.»

Mon Fidèle, bien que chrétien, mais assez ignorant, avouons-le, m'avait l'air encore quelque peu convaincu de la réalité de ces faits; pour lui, me disait-il, il ne voyait pas pourquoi l'âme d'un païen n'irait pas commencer son enfer dans le corps d'une bête! — J'ai pu m'assurer que cette croyance actuelle, sorte de métempsycose; était en effet générale: après leur mort, dans certaines circonstances données, quelques hommes devenaient ainsi éléphants, mais surtout tigres, serpents ou vautours; c'était alors dans un but malfaisant, soit qu'ils fussent morts «sorciers» ou «mangeurs de cœur, vampires», soit qu'ils eussent été privés des sacrifices funéraires[2].

Pour en revenir à notre légende de l'éléphant, bien qu'elle diffère de celle du crocodile, elle s'en rapproche cependant comme idée et comme dénouement. On pourrait dire en somme que, dans un cas, c'est malgré tous les efforts de Nguranguraue, la prédominance de l'animal sur l'homme, jusqu'à la dernière épreuve, où l'animal est enfin vaincu; dans l'autre cas, au contraire, c'est la prédominance de l'homme sur la bête, de l'homme des forêts réduit à ses propres forces, jusqu'au résultat final où il est à peine vaincu, mais prend aussitôt sa revanche. Et la fin en définitive

[1] C'est-à-dire l'Eléphant ancêtre.

[2] Nous verrons ce point en parlant du *Nagual*.

est la même: l'alliance étroite entre l'homme et l'animal, alliance de parenté réelle dans un cas, de parenté fictive dans l'autre; elle crée pour les descendants une parenté réelle, et aussi une protection réelle, et non pas feinte. Nous verrons un peu plus loin ce point particulier, en parlant du respect du totem.

D'après les légendes et récits de la race, telle serait donc l'origine du totem chez nos Fàn: il semblerait bien qu'ils se montreraient ainsi partisans d'une filiation réelle, et non pas seulement spirituelle. Ces légendes paraissent au premier abord contredire ce que nous avons dit plus haut de la différence essentielle entre l'*ésayôn* et le *mvamayôn*. Cependant, on voit malgré tout la dissemblance qui, d'après les légendes, s'établit entre les deux ancêtres: l'*ésayôn* est le père direct: le *mvamayôn* est pour ainsi dire «introduit». Dans cette alliance ou échange de sang, le Fàn recherche surtout à s'assimiler des qualités qu'il sent bien ne pas posséder lui-même, et à s'assurer une protection efficace contre les dangers mystérieux de la grande forêt. Mieux que personne, il en connaît les embûches et craint les pièges qui sans cesse se creusent sous ses pas. Il voit l'animal les éviter sans peine, il le croit tout au moins, et il envie leur sort. De là, à tenter de s'assimiler leurs qualités, il n'y a qu'un pas; l'échange du sang le réalisait pour l'homme: pourquoi ne pas essayer aussi bien avec l'animal? il l'a fait, et il a confiance en la protection de son *mvamayôn*. A-t-il toujours tort? Souvent, au contraire, nous croyons qu'il a raison, et bien des cas sont là pour le prouver. Au respect du totem, nous examinerons cette question.

c) Survivances actuelles du culte du crocodile et de l'éléphant.

Nous avons parlé précédemment du totem national, et exposé comment on pourrait en quelque sorte reconnaître comme tel, soit le crocodile, soit l'éléphant, l'un plus spécial aux Méké, l'autre aux Bétsi. Nous avons dit, en même temps, comment, dans la pratique, chaque tribu et chaque clan, voir même chaque famille et chaque individu, ayant son *mvame* tutélaire, c'est celui-ci qui l'emporte et reçoit les hommages cultuels, suivant les différentes circonstances. C'est même ce qui a dû déterminer peu à peu la

déchéance du totem national: chaque chef s'adressant de préférence à son totem de tribu ou de clan. Lorsqu'il s'agissait de guerres intestines, le fait était d'ailleurs très naturel; chaque chef accordait d'instinct beaucoup plus de désir de lui être utile, sinon de force vraiment intrinsèque, à son propre *mvamayôñ* tribal, qu'au *mvamayôñ* de la nation entière. Chaque clan pouvait en effet invoquer celui-ci avec des chances égales et des droit égaux à être protégé, ce qui ne pouvait laisser que de mettre le *mvamayôñ* tribal dans un cruel embarras!

Dans une légende ou fabliau d'allure assez ironique, un conteur fâñ mettait ainsi le *mvamayôñ* national dans cette situation délicate; c'est une preuve, en passant, que tout en ayant grand peur, au fond, de son totem, et en accomplissant scrupuleusement, lorsque la chose est requise, les prescriptions du rite, le Fâñ n'a nulle crainte de se montrer, en paroles, assez irrespectueux de son *mvamayôñ*. S'il le faut, on l'apaisera par les sacrifices nécessaires.

Afin de ne pas allonger indéfiniment le cadre de cette Etude, nous donnons simplement l'esquisse de ce fabliau, en retranchant tous les détails inutiles et ne laissant que les plus caractéristiques.

«Ce jour-là donc, nous disait le conteur, le vieil Etütü, chef des Esamvuñ, aux sources de l'Aïna, ce jour-là donc, l'éléphant était dans sa case, et son cœur était très content, parce que, depuis deux jours, aucun de ses enfants n'était venu devant lui pour faire régler des palabres. Aussi il avait même un peu peur qu'ils ne fussent tous morts (sic!).

Il était donc assis tranquillement devant sa case et n'avait aucune pensée dans son cœur, quand soudain parurent à la fois devant lui l'envoyé du clan des tigres et l'envoyé du clan des léopards; parlant tous les deux à la fois, ils s'écrièrent: «Père éléphant, père éléphant, ouvre tes oreilles.» Et père éléphant répliqua: «Mes oreilles sont ouvertes, je vous entends fort bien, mais ne faites pas tant de «misères.» Toi, tigre, parle, et toi, léopard, tais-toi.»

Mais le tigre et le léopard, sans tenir aucun compte des paroles de l'éléphant, et se regardant avec des yeux terribles, s'écrièrent tous deux ensemble:

«Le tigre-clan veut faire la guerre et nous manger tous.»

«Le léopard-clan veut faire la guerre et nous manger tous.» Mais nous ne le souffrirons pas, car certainement, c'est nous qui avons raison, et toi, père éléphant, toi qui es notre *étotore* (c'est-à-dire *mvamayôñ*), tu ne peux souffrir pareille injustice.»

Mais le père éléphant leur donnant à chacun un grand coup de trompe, leur imposa silence à tous deux, puis dit:

«Toi, tigre, parle le premier: qu'y a-t-il?»

Et le tigre prend la parole, après avoir mis la poudre sur son front[1].

«Voici donc, père éléphant, dit le tigre: nous étions en paix avec ces gens-là! Mais comment garder la paix avec des sauvages! Impossible. *Akox da tobe akox, Mvul mvul, ké yire munga.* = La pierre demeure pierre, l'antilope, l'antilope. Ne frappe pas ta femme[2]. Dans le chemin que nous suivions pour aller à la chasse, ils ont donc creusé une fosse profonde, avec un pieu pointu au milieu, et nos chasseurs, en voulant courir après le gibier, sont tombés dans la fosse et s'y sont empalés. Deux des nôtres sont ainsi tombés.

[1] Allusion à un usage que l'on retrouve encore aujourd'hui: lorsque, dans une palabre particulièrement importante, un Fâñ veut mettre de son côté toutes les conditions de succès, il a soin de se prémunir d'avance, dans un petit sachet, d'un peu de poudre blanche provenant des os calcinés d'un sacrifice fait aux ancêtres. Cette poudre contient également un petit fragment d'os du crâne de l'ancêtre immédiat. Avant de parler, l'orateur touche la cendre du doigt et s'en met sur le front, sur la bouche et sur la gorge. Il veut s'assurer ainsi, pour bien parler, bien penser, et bien dire, la protection des ancêtres. Un Administrateur du district devant lequel, en ma présence d'ailleurs accidentelle, comparaissaient ainsi deux Fâñ qui lui apportaient un litige à juger, remarqua ce geste; il demanda à celui qui venait de le faire s'il était Chrétien, et s'il faisait son signe de croix, ajoutant d'ailleurs avec une raillerie non déguisée: Ton signe de croix, mon garçon, n'y fera ni chaud ni froid. Si tu as raison, tu auras raison; si tu as tort, tu auras tort. Et gare à toi!» J'expliquai à l'Administrateur que l'individu, loin d'être un Chrétien, invoquait au contraire les mânes de ses ancêtres. Et les railleries redoublèrent devant un acte, en somme parfaitement compréhensible, et ne prêtant, ce me semble, nullement à rire! Ceci soit dit en passant pour faire comprendre combien, avec raison, les Noirs se montrent réservés sur leur religion devant les Européens, quand ils ont subi leurs moqueries ou entendu seulement parler de leur esprit . . . douteux.

[2] C'est-à-dire ne la frappe pas pour la faire changer de nature, tu n'y arriverais pas.

Nze a dige é yô, khul' a si. Le tigre regarde en haut, la tortue à terre [1], interrompt le léopard.

Le tigre veut se jeter sur le léopard, mais père éléphant, qui veille, lui donne un bon coup de trompe: Tô! tô: — puis:

«Continue, tigre, et sois calme.»

«Donc, père éléphant, deux de nos «hommes» sont tombés dans les fosses, où ils sont morts, et pendant la nuit, les léopards sont venus, et ils les ont enlevés, portés à leur village: les femmes leur ont arraché les moustaches, et après les avoir grillés, on les a mangés. Ceci se passait hier. Justice. (Coupe la palabre.) D'ailleurs, voici que j'ai apporté avec moi un cabri . . .»

«Bien, dit père éléphant, j'ai compris ton affaire.» Et appelant sa femme: «Prends ce cabri, lui dit-il, et réunis-le au troupeau.» Et sa femme vint, et fit comme père éléphant avait commandé.

«Bien, dit père éléphant, à ton tour, léopard, et dis-moi ton affaire.»

«Voici donc, père éléphant, dit le léopard; nous étions en paix avec ces gens-là! Mais comment garder la paix avec des sauvages! Impossible. *Abo né akhul, méki, faÿelege.* Mets ta main dans la patte d'un tigre, il t'en cuira [2]. Gare à toi.

Dans le chemin que nous suivions pour aller à la chasse, ces tigres ont donc creusé des fosses profondes: ils ont placé au fond des pieux pointus, et bien couvert la fosse: nos hommes sont passés par là, mais ils ne sont pas comme les tigres: ils regardent à terre, ils ont aperçu les pièges, et ils les ont évités. Mais les tigres, voyant que la ruse ne servait de rien avec nous, ont attendu nos hommes dans le chemin, et ils en ont tué un; puis la nuit, ils sont venus en se cachant dans notre village, ils ont brisé la porte d'une case, et se sont sauvés en nous emportant deux femmes.»

«Où sont ces femmes? dit père éléphant.

«Au village des tigres.

«Est-ce vrai, tigre?

---

[1] C'est-à-dire le tigre est sans réflexion; la tortue, au contraire, médite. Dans tout le folklore fâñ, la tortue représente les personnes sensées, et le tigre, les étourdis.

[2] Littér. Main et patte; sang, c'est-à-dire, évite ce voisinage.

«Oui, père éléphant, mais nous avons pris ces femmes à cause de nos morts.

«Bien, dit père éléphant, les léopards ont donc tué deux hommes; les tigres, un homme et pris deux femmes. C'est la même chose. Qu'ils les gardent. Mais il reste une chose. Quel est celui qui a commencé?

«Les léopards, c'est clair, dit le tigre.

«Les tigres, c'est clair, dit le léopard! Mais j'avais oublié une chose, père éléphant, je t'apporte un cabri . . .

«C'est bien, dit père éléphant, je pensais justement que tu «faisais menteur!»[1]

«Mais voici également une poule, père éléphant, dit le tigre.

«Voici de plus une poule, père éléphant, dit le léopard.

Et les cadeaux continuèrent encore: père éléphant était très content dans son cœur! Et quand ils eurent donné, l'un et l'autre, tout ce qu'ils avaient apporté et promis bien d'autres choses encore, père éléphant leur parla ainsi:

«Ecoutez, toi, tigre, et toi, léopard. Vous m'avez donné beaucoup de choses, et c'est bien. Vous m'en avez promis beaucoup, et c'est mieux. Maintenant, je vais «couper votre palabre». Vous autres, tigres, vous avez eu tort de tuer un homme aux léopards et de leur prendre deux femmes: vous autres, léopards, vous avez eu tort de tuer deux hommes aux tigres. Mais moi, je suis votre père protecteur *mvamayôñ*. Si je vous tue, vous tigres, je tue mes enfants: si je vous tue, vous léopards, je tuerai mes enfants. Cela n'est pas possible. Qui donc m'apporterait encore des cadeaux! Allez-vous en tous les deux: dites aux gens de votre village de ne pas aller dans les mêmes chemins, et partez. Je suis très content de vous, je suis votre père.»

Et le père éléphant leur donna un coup avec sa trompe, en répétant: «*Kâña mvoye,* allez sains et saufs.

Et le vieil Etütü me tirait bien la morale de cette histoire: Un *mvamayôñ* comme cela et une pierre, c'est la même chose! Mais ajoutait-il philosophiquement: *Ntè, ntè*! les palabres sont les palabres! (Il en faut pour nourrir les juges!)

[1] Idiotisme du fâñ, c'est-à-dire: tu disais des mensonges.

Quant à parler ainsi de son propre *étotore,* mon vieil Etütü ne l'aurait jamais osé: il eût craint un châtiment immédiat; il n'aurait d'ailleurs pas manqué de le voir dans le premier accident qui lui serait arrivé.

Ce fabliau, dont nous avons seulement esquissé les principaux traits, en élaguant tous les détails inutiles, montre bien, au fond, la déchéance nécessaire du totem national. A l'invoquer tous, chacun des implorants perd son temps . . . et son argent! Néanmoins, le culte du crocodile et de l'éléphant est resté vivace dans la nation, tout au moins en certaines circonstances. Evidemment, nous mettons ici complètement de côté les circonstances ordinaires de la vie de tribu ou de clan, où pour des raisons particulières ou intrinsèques, ces deux *mvamayôñ* sont invoqués; tels sont, en première ligne, les deux tribus ou clans où, soit l'éléphant, soit le crocodile, sont restés comme totem tribal. Ils rentrent alors dans la condition ordinaire du totem tribal dont nous avons parlé plus haut. Les sociétés secrètes qui ont adopté ces deux totems comme *mvamayôñ* particuliers sont également hors de cause.

Parmi les traces aujourd'hui survivantes du culte général ancien de l'éléphant et du crocodile, nous en choisirons cinq qui sont demeurées beaucoup plus vivaces et plus cultuelles. Elles sont intimement liées au phénomène religieux dont elles forment une manifestation, et on les retrouve dans toutes les tribus fâñ. Il est cependant assez difficile de les pénétrer, et surtout d'en saisir le sens, non pas en lui-même à proprement parler, car il est assez clair, mais surtout parcequ'il demeure profondément mêlé ou uni avec les cérémonies du culte des ancêtres. Presque toutes les manifestations totémiques, de quelque genre qu'elles soient, sont dans ce cas.

Les pages qui vont suivre eussent peut-être été mieux à leur place en parlant du totem national. Nous les avons rejetées cependant ici à cause des deux légendes que nous avons données, la légende du crocodile Ombure, et la légende de l'éléphant; elles permettront de les mieux comprendre; de plus, dans ces survivances,

le totem national, bien qu'on en retrouve les vestiges, n'existe pas en tant que tel. La nation n'est pas constituée en nation: chaque tribu forme un tout homogène[1] et autonome; elle vit de sa vie propre, n'ayant avec les autres tribus d'autres liens que ceux assez vagues d'une origine et d'une langue communes.

De ces cinq traces, les trois premières se rapportent au culte du crocodile et de l'éléphant. Ces trois « survivances » du culte général sont: l'*ékima*, le *nzoẋ békun*, et le *nzoẋ ba kuÿa*.

L'*ékima* et le *nzoẋ békun* se rapportent au culte de l'éléphant, et le *nzoẋ ba kuÿa* au culte du crocodile.

Les deux autres, l'*Edzüi bitotore* et les Tatouages, se rapportent au culte général totémique.

Nous ajouterons enfin un sixième paragraphe, le *biyéma bétshit,* qui ne fait pas partie de ces survivances, mais avec lequel il importe de ne pas les confondre, non plus qu'avec les rites du totem.

1° L'*Ekima.*

Lorsque nous aurons terminé la longue question de l'antiquité du totem, nous devrons envisager le totem « matérialisé » ou concrétisé en une représentation effective et surtout portative. Ce totem matérialisé est réuni avec un certain nombre d'objets qui se rapportent au culte des ancêtres, car les deux cultes se présentent presque toujours mêlés et unis. Il porte dans son ensemble le nom suggestif d'*akamayôṅ,* c'est-à-dire « ce qui va avec la tribu », et constitue l'objet abrégé, mais nécessaire, auquel s'adresse le culte tribal.

En parlant de l'*akamayôṅ* ou réunion des objets qui accompagnent le *mvamayôṅ* ou en font partie intégrante, nous remarquerons la présence d'une sorte de sifflet nommé *ékima.* Le chef

[1] Soit dit en passant, c'est cette solitude de chaque tribu qui assure le pouvoir européen. Le jour où les Fâṅ seront groupés sous un seul chef, la domination européenne se verra balayée du coup; un chef du Congo nord a essayé, il y a une dizaine d'années, de réaliser cette union. Il avait déjà entraîné à sa suite de nombreuses tribus quand il fut tué par une de ses femmes.

le porte suspendu à l'extrémité du baudrier de peau de tigre qui lui barre la poitrine. Il ne se sert de l'*ékima* que dans des cas spéciaux et particulièrement graves.

Ainsi, dans le combat, le chef voit ses guerriers se débander ou prendre la fuite; il saisit aussitôt d'une main le *mvamayôñ*, et de l'autre l'*ékima*, et siffle par trois fois: par là il appelle les esprits protecteurs de la tribu et ranime le courage de ses guerriers effrayés. Quand l'*ékima* résonne ainsi, l'appel s'adresse bien au *mvamayôñ* ou au protecteur de la tribu, protecteur actuel. Cependant, d'après les dires assez contradictoires des indigènes, nous ne saurions affirmer s'il en est toujours de la sorte, et si l'*ékima* ne continue pas, comme jadis, à faire appel au secours de l'éléphant protecteur, dans le corps duquel réside l'esprit des anciens chefs de la race.

Du moins, un très vieux chant, que l'on retrouve dans toutes les tribus, semble en faire foi. C'est, en tout cas, un témoin précieux, et à ce point de vue, il trouve ici sa place toute naturelle. Ce morceau est connu sous le nom de «Chant de l'*ékima*».

Lorsque parfois, dans les villages, un conteur le donne, il le chante ainsi:

Chant de l'*ékima*.

Chanteur:	*Ekima kom*	Le sifflet de guerre retentit,
	Nzox akom [1]	Appel de l'éléphant,
	Wôñ amare	L'effroi de la fuite [2],
	Amare wôñ	Fuite de l'effroi [3],
	Abora nzox, oh!	Merci à l'éléphant.
Chœur:	*Abora nzox, oh! Yô, yô.*	

[1] J'ai entendu souvent aussi *nzox ékom*, l'éléphant protège. Je croirais bien plutôt à ce sens qui est tout naturel, et attribuerais *nzox akom* au mot précédent qui revient ainsi fautivement. Dans ces chants très-anciens, il arrive forcément qu'un certain nombre de mots se dénaturent et deviennent ainsi inintelligibles.

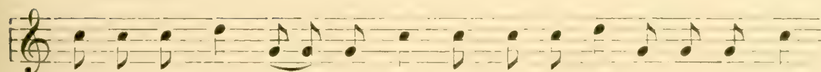
[2] C'est-à-dire l'effroi s'enfuit, ou les guerriers se reprennent.

[3] Les ennemis fuient à leur tour.

Chanteur:	*Ekima kom*	Le sifflet de guerre retentit,
	Nzox ékom	L'éléphant vient,
	Akure békun	Arrivée des mânes,
	Bitotore [1]	Les mânes protecteurs,
	Abora nzox oh!	Merci à l'éléphant.
Chœur:	*Yô, yô, Abora nzox oh! Yô, yô.*	
Chanteur:	*Ekima kom*	Le sifflet de guerre retentit,
	Nzox ékom	L'éléphant vient,
	Adzi bur	Festin des hommes [2],
	Ewume kiri	Réapparition de l'aube [3],
	Abora nzox oh!	Merci à l'éléphant.
Chœur:	*Yô, yô yô, Abora nzox oh! Yô, yô.*	
Chanteur:	*Ekima kom*	Le sifflet de guerre retentit
	Nzox ékom	L'appel de l'éléphant
	Nzox aba	? Nom d'un grand fétiche de guerre
	Eba kuja	? litt. dépeçage de l'éléphant
	Abora nzox oh!	Merci à l'éléphant.
Chœur:	*Yô, yô yô, Abora nzox oh! Yô, yô.*	

Chant de l'*ékima*.

Chanteur.





Chœur.

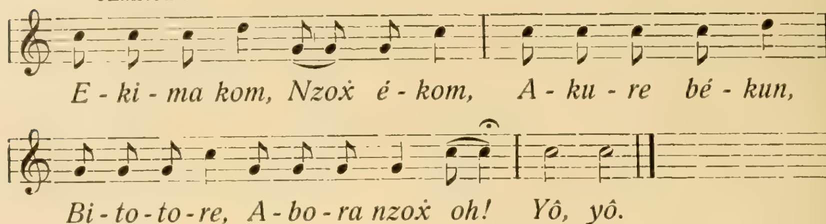


[1] C'est le festin qui termine la victoire et où on mange les ennemis prisonniers.

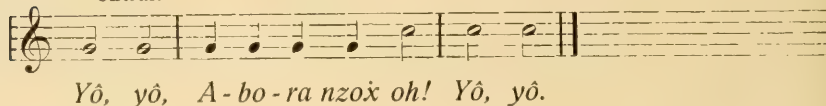
[2] Probablement: Nous avions craint la mort, nous revoyons le matin.

[3] Nous retrouverons ce mot qui est synonyme de *mvamayôñ*, l'*étotore* est le protecteur, mais signifie plutôt l'animal protecteur individuel.

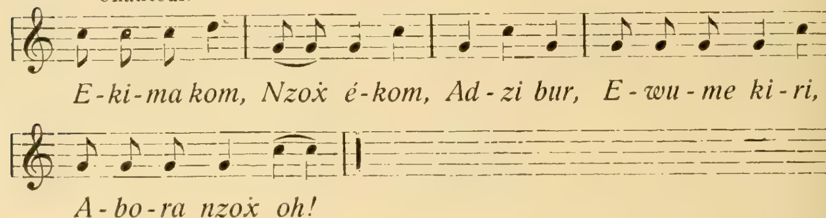
Chanteur.



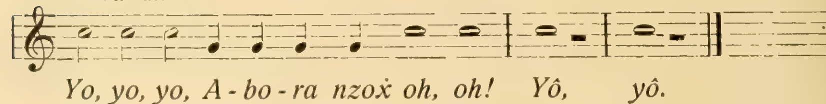
Chœur.



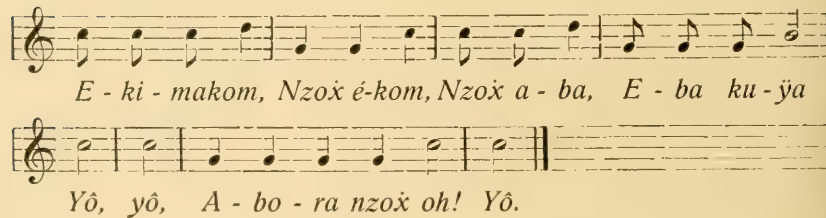
Chanteur.



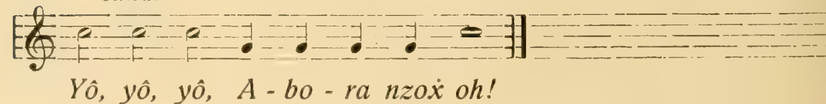
Chœur.



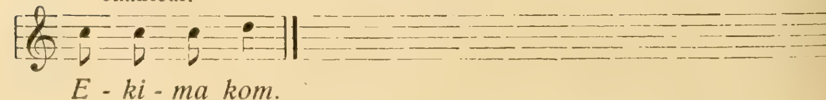
Chanteur.



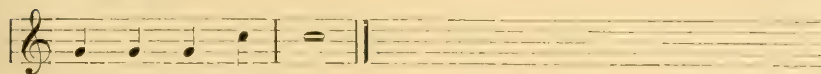
Chœur.



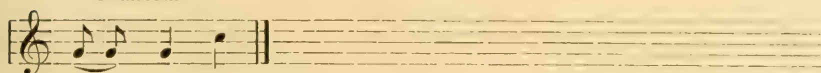
Chanteur.



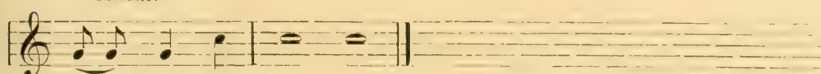
Chœur.



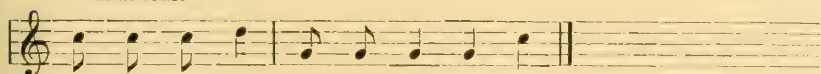
Chanteur.



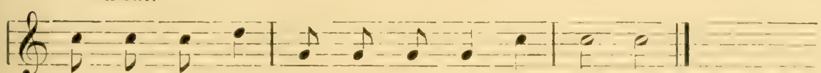
Chœur.
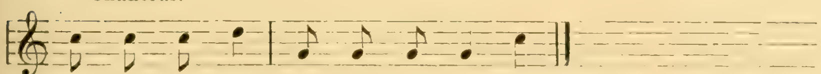


Chanteur.



Chœur.



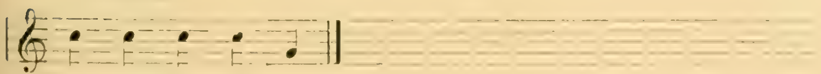
Chanteur.



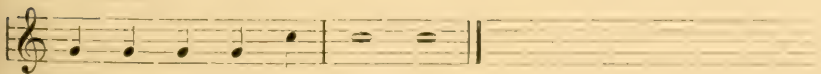
Chœur.



Chanteur.



Chœur.



Le Chanteur :	*Ekima kom*	Le sifflet retentit
Le Chœur :	*Ekima kom, yô, yô*	Le sifflet retentit, oui, oui.
Le Chanteur :	*Nzox ékom*	L'éléphant vient
Le Chœur :	*Nzox ékom, yô, yô*	L'éléphant vient, oui, oui.
Le Chanteur :	*Wôñ da mare, Abora nzox oh!*	La frayeur disparaît, merci à l'éléphant, oh!
Le Chœur :	*Wôñ da mare, Abora nzox oh!*	La frayeur disparaît, merci à l'éléphant, oh!
Le Chanteur :	*Amare wôñ, Abora nzox oh! yô, yô*	L'ennemi s'enfuit, merci à l'éléphant, oh! oh!
Le Chœur :	*Amare wôñ, Abora nzox oh! yô, yô*	L'ennemi s'enfuit, merci à l'éléphant, oh! oh!
Le Chanteur :	*Abora nzox oh!*	Merci à l'éléphant, oh!
Le Chœur :	*Abora nzox oh! yô, yô*	Merci à l'éléphant, oh! yô, yô!

Et chacun des couplets est ainsi repris successivement et par phrase, lorsque, une première fois, il a été chanté par tous les assistants. Le rythme, comme il est facile de le voir, est des plus simples, mais ne manque cependant pas d'une certaine grandeur. C'est celui des invocations; il ne diffère pas sensiblement, au moins comme idée musicale, du rythme des litanies, surtout des plus anciennes, que l'on retrouve parfois dans un coin perdu de nos campagnes, écho affaibli de quelques antiques traditions. Ce qui constitue surtout la grandeur de ce chant, vraiment parfois saisissante, c'est son exécution. Nous l'avons entendu maintes fois répété par quelque chanteur dans les villages, et repris en chœur par les assistants, mais sans aucune conviction: c'était un simple passe-temps, un intermède à quelque long récit. Nous l'avons entendu également répété par nos enfants dans leurs jeux, et nul, pas plus que nous, n'aurait alors soupçonné ce que peut donner ce chant dans son «cadre».

Mais il nous fut également donné de l'entendre dans de tout autres circonstances. Au cours de nos pérégrinations dans le nord, nous reçûmes un jour la visite de tous les guerriers d'un clan. Au

plaisir de venir voir des ‹Blancs›, chose si remarquable que pas un d'entre eux ne pouvait encore se vanter d'avoir eu pareille chance, se mêlait l'ivresse d'une victoire récente: la veille même de notre arrivée, ce clan avait complètement battu un clan voisin et fait de nombreux prisonniers; presque tous étaient destinés à être mangés, et le furent. Les vainqueurs arrivèrent donc pour nous voir dans le village où nous étions campés. Un peu avant d'entrer au village, ils reprirent leurs rangs, rompus par les chemins difficiles de la forêt où ils étaient bien forcés de passer seulement un à un, l'un derrière l'autre. Derrière la grande *abèñe* du chef du village, ils se reformèrent donc en masse serrée, puis, par six de front, ils parcoururent une première fois le village entier, en une marche cadencée très rapide, presque une course, mais en marquant très fortement le pas. Ils marchaient, brandissant tous d'une main leur fusil, de l'autre, agitant leurs longues sagaies au dessus de leurs têtes, et en même temps, avec un ensemble parfait, à l'unisson, et sans une note discordante, ils criaient à pleine voix le chant de l'*ékima*. Par trois fois, ils parcoururent ainsi le village, s'arrêtant parfois brusquement, tous ensemble, sur un *yô* final, plus strident que les précédents. Si, pris individuellement, leur accoutrement de guerre, avec les peintures hideuses qui cachaient leurs traits pouvait paraître ridicule, l'ensemble, loin de l'être, était vraiment terrifiant. Ainsi exécuté, le chant de l'*ékima* était d'un effet imposant: jamais nous ne l'avons mieux senti.

Ces remercîments adressés à *Nzoẋ, Abora nzoẋ oh!* (Merci à toi, éléphant!) pourraient cependant paraître à quelques-uns s'adresser à quelque héros légendaire qui eût porté ce nom et ainsi laissé sa trace dans les souvenirs populaires. Toutefois, cette explication est impossible, car outre que ce nom ne se retrouve dans aucune autre légende (fait qui à lui seul ne prouverait pas assez), un ensemble de faits particuliers montre bien qu'il s'agit là de l'éléphant totem ou *étotore*. C'est en effet le chant qui est exécuté avec beaucoup d'autres, dans le *Nzoẋ békun* dont nous aurons à nous occuper maintenant.

2º Le *Nzox békun.*

Plus encore que l'*ékima* et son chant, le *Nzox békun* nous paraît bien une survivance, et même une survivance toujours active et vivace, du culte de l'éléphant, en tant que culte jadis national. Ce *Nzox békun* dont le nom signifie littéralement: «L'éléphant des âmes désincarnées ou revenants» nous apparaît d'autant plus curieux qu'il semble être la contre-partie du *Nzox ba kuÿa* dont nous nous occuperons ensuite.

Voici en quoi il consiste.

a) Préparation du *Nzox békun.*

Lors donc qu'un village se prépare à la guerre, ou encore, mais le cas est plus rare, que le village va commencer de grandes chasses, surtout celles de l'éléphant, il fait le «fétiche», ou plutôt comme ce mot nous paraît impropre, bien qu'il soit tombé malheureusement dans le langage courant, le village fait le «rite de l'éléphant des revenants».

Dans le premier cas, c'est-à-dire si le clan se prépare au combat, le chef, assisté de ses guerriers, désire attirer ainsi sur son village et sur ses hommes la protection des ancêtres, concrétisée comme nous l'avons vu, dans le *Nzox étotore* ou éléphant protecteur. Dans le second cas, au contraire, c'est-à-dire celui des grandes chasses, il exécute le même rite afin d'attirer la protection des ancêtres sur la chasse; en même temps, il veut éviter que, par un regrettable malentendu, on ne vienne à tuer un éléphant où s'est réincarné pour un temps un des ancêtres. Nous avons déjà parlé plus haut de ce fait et devrons y revenir en parlant du rôle de l'âme dans la théogonie fâñ.

Pour procéder au rite du *Nzox békun,* on agit ainsi.

Tout près du village, généralement à une des extrémités, mais en dehors des cases, le chef du clan convoque ses hommes. Les femmes sont soigneusement exclues et invitées à se tenir strictement renfermées dans leurs cases avec leurs petits enfants. Un manquement à cette prescription serait puni par un très sévère châtiment. Jadis, c'était la mort; aujourd'hui, la peine est atténuée: le chef, aidé de quelques hommes, parmi lesquels doit figurer l'époux, si c'est une femme mariée, le père, si c'est une jeune fille, ligote

fortement la coupable; puis, avec le couteau *(mfor)*, on lui trace de longues et profondes entailles sur la poitrine et sur le dos; on introduit ensuite dans la plaie béante de la poudre de piment recouverte de bois rouge, ce qui cause de terribles souffrances, et pendant un certain temps, on entretient la plaie ouverte au moyen de petites éclisses de bois d'*ésün*[1]. La plaie suppure et ne se referme que lentement: comme la femme doit continuer de se livrer à ses occupations habituelles, le soleil et les mouches causent de cruelles douleurs. La plaie se cicatrice en bourrelets indélébiles, qui témoignent publiquement du châtiment et de la faute[2].

Les hommes se sont donc tous réunis à l'extrémité du village, en dehors des cases. Tous, sabre en main, sous la direction du chef, commencent par couper tous les arbustes, enlever les herbes et nettoyer soigneusement le sol, où la terre doit apparaître nette de toute végétation et de toute plante. Dès que ce premier travail est terminé, on entoure ce même espace, généralement de forme elliptique, de branchages et de roseaux afin d'en intercepter complètement la vue à tout profane. Comme cette barrière doit plus tard être consumée, elle est généralement faite avec les tiges légères d'une sorte d'amome[3], fortement serrées les unes contre les autres, et liées avec des lanières fournies par les tiges de bananier. Les

[1] *Hua gabonensis.* L'*ésün* exhale une forte odeur alliacée.

[2] On désigne cette épreuve sous le nom de *étsile*, graver: *Emunga ñi é ne ntsilia*, cette femme est stigmatisée. C'est également la peine des femmes adultères à la première faute.

[3] L'amome comprend trois espèces distinctes. C'est une espèce de grand roseau de la famille des Zingibéracées. A la base de la plante, se développe en épi une masse de fleurs blanches qui passent, suivant les espèces, au rose et au bleu, et dont l'aspect rappelle les fleurs de glaïeul. De ces fleurs naît un fruit oblong, gros comme une prune et recouvert d'une épaisse peau rouge. La pulpe, blanche et acide, est très agréable au goût et rafraîchissante dans deux espèces, l'amome Granum Paradisi et l'amome Meleguetta. Les graines de ces deux espèces renferment un principe âcre (paradol) et une essence. Les Noirs s'en servent comme condiment après les avoir écrasées. C'était autrefois, avant l'introduction du poivre en Europe, l'objet d'un commerce important. Ce poivre, connu sous le nom de poivre de Malaguette, a donné son nom à une partie des côtes de Guinée (Côte de Malaguette). Il entre dans la composition de plusieurs fétiches, et les graines en sont offertes souvent aux mânes. La troisième espèce, encore mal déterminée, donne des fruits douceâtres et non comestibles. C'est cette espèce qui est consacrée à l'éléphant.

interstices sont soigneusement fermés avec les feuilles d'un carludovica[1]. On n'emploie pas pour cet usage l'amome dont le fruit est comestible, mais un autre, très semblable d'aspect, dont les fleurs sont d'un bleu plus intense, et les fruits d'un goût insipide. Cet amome est consacré de façon spéciale à l'éléphant et porte le nom d'*alâñ nzox*. On emploie cet amome de préférence à toute autre tige, car elle doit disparaître ensuite par le feu. Or, les tiges d'amome, remplies d'une espèce de résine qui s'attache fortement aux doigts, brûlent rapidement, une fois sèches, avec une flamme claire et brillante, mais qui ne dure que quelques instants. C'est dans quelques tribus, le seul luminaire connu.

L'espace ainsi renfermé dans la barrière d'amomes peut égaler deux cents mètres environ de pourtour, souvent un peu davantage, mais jamais beaucoup plus.

On ne laisse qu'une étroite entrée, surmontée d'une sorte de draperie en longues lanières de feuilles de bananier qui tombe jusqu'à terre et voile complètement le passage; pour pénétrer à l'intérieur, on doit l'écarter et elle retombe naturellement. Il est interdit à tout autre qu'aux guerriers d'y toucher. Dans un des angles, on édifie une petite case avec les mêmes éléments qui ont servi à construire l'enceinte, tiges d'amome et couverture en feuilles de carludovica. Dans les contrées où cette plante est moins abondante, on la remplace par les feuilles d'une sorte de borassus, repliées les unes sur les autres et imbriquées.

Cette première opération terminée, le chef va prendre dans sa case la boîte du *biéri* où sont renfermés l'*akamayôñ*, c'est-à-dire l'ensemble des objets qui se rapportent au totem, et les crânes des ancêtres. Sans les sortir de leur boîte, il les dépose dans la petite case préparée dans un des angles; la boîte du *biéri* est surmontée d'une statue de bois noir, représentation du fétiche

---

[1] Le *Carludovica*, très voisin du Pandanus, est une plante à port de palmier, de la famille des Cyclanthacées. Une espèce voisine, le *Carludovica palmata*, fournit la paille très fine qui sert à fabriquer les chapeaux de Panama. C'est cette feuille que les Fâñ emploient pour recouvrir les toits des cases de fétiche. Elles ont, disent-ils, la propriété d'éloigner les revenants, grâce aux petites épines dont elles sont munies. Tout objet piquant éloigne les *békun* ou esprits errants.

inclus, ou symbole de la tribu. Cette statue porte entre ses mains une sorte de coupe grossière qu'elle semble offrir. Et telle est bien en effet l'idée de tout sacrifice: une part est mise dans cette coupe, la statue représente la famille ou le clan faisant l'offrande aux mânes des ancêtres. Le chef prend ensuite une poule, lui coupe le cou et parcourt l'enceinte, suivi de tous ses hommes, en aspergeant le sol de sang sur tout son parcours; il chante en même temps un chant magique destiné à éloigner les esprits malfaisants.

Voici les premières paroles de ce chant:

Avec tous mes hommes, j'ai construit cette enceinte,
Avec tous mes hommes, je l'ai placée loin des regards,
Avec tous mes hommes, nous avons préparé le sol.

Que les esprits mauvais s'éloignent,
Que nul esprit malfaisant n'ose entrer,
Que les *béyèm* (sorciers) restent au dehors.

Avec mes hommes, j'offre cette poule dont le sang coule etc.

Il rentre alors dans la case où est la statue, et fend la poule par le milieu avec un petit couteau renfermé dans une gaîne spéciale. Ce couteau sert aux sacrifices et aussi aux autopsies humaines. Il examine les entrailles, la position et l'aspect du cœur et surtout de la vésicule du fiel, et d'après leur position, prononce si le sacrifice a été accepté, et si l'endroit choisi est bon. Dans le cas où le sacrifice indiquerait que l'endroit est néfaste, on brûlerait immédiatement l'enceinte de façon à enlever toute trace de sang, puis, la nuit venue, le chef transporterait de nouveau son *biéri* dans sa case, et on recommencerait une autre enceinte à l'extrémité opposée du village, en prenant soin d'observer toutes les cérémonies rituelles, et après expiation préalable du chef. Cette expiation serait nécessaire, car le chef ayant seul agi jusqu'ici, à lui doit être imputé l'insuccès qui résulterait d'un *nsèm* ou souillure morale contractée par quelque faute, soit contre le totem, soit contre les ancêtres. Dans certains cas, le féticheur est alors appelé pour offrir un sacrifice au nom de tous.

Mais si la première cérémonie a été heureusement conduite, on pourra continuer sans crainte. Le chef prend alors du sang de

la poule et en barbouille la statue du *biéri* (c'est une manière de l'offrir aux ancêtres), puis se retire en emportant la poule. Il n'est nullement nécessaire que celle-ci soit jetée dans la forêt ou brûlée; elle n'a plus aucune valeur, tout au moins au point de vue religieux, sa chair ne représente aucune idée hiératique et n'a contracté aucune importance rituelle par le fait du sacrifice; le chef s'en nourrira le soir même sans aucun scrupule: il ne faut rien laisser perdre.

Le lendemain, les guerriers, toujours conduits par le chef, reviennent de nouveau à l'enceinte désormais consacrée, la foulent bien en frappant du pied, et en marchant en tous sens. Ils quittent alors l'enceinte, et vont, le plus près possible, l'endroit n'a aucune importance, dans un endroit où ils trouveront de l'argile en abondance. On creuse une fosse, et les femmes sont ensuite convoquées; à elles de transporter toute l'argile retirée du trou et de l'apporter dans leurs paniers à côté de l'enceinte. Les guerriers surveillent cette opération. Les femmes apportent la quantité d'argile jugée suffisante par le chef, puis l'eau également nécessaire pour bien la pétrir et en faire une masse compacte et facile à travailler. Les hommes font passer l'argile de l'autre côté de l'enceinte. Dans les petites tribus où le culte est moins strict, et quand surtout les guerriers, moins nombreux, veulent s'éviter de la peine, ce travail est accompli par les femmes; mais, dans ce cas, comme le terrain serait souillé sous leurs pieds, lorsque toute la terre est transportée, le sacrifice de la poule est seulement alors consommé.

L'argile une fois transportée dans l'enceinte, on la recouvre de feuilles fraîches de bananiers, afin d'éviter sa dessication trop rapide. Il s'agit alors de se procurer un prisonnier. Dans certaines tribus qui ne sont entourées que de clans alliés, ce n'est pas toujours facile. De plus, ce prisonnier ne doit pas appartenir à la nation fâñ, et les guerriers sont parfois obligés d'aller assez loin pour se le procurer. Ceux qui habitent non loin des frontières de la tribu se le procurent facilement, soit par achat, soit par vol. L'achat est facile du côté de l'ouest où chez les Bondjo, Batéké, Batélé et autres, on trouve presque dans chaque village des marchés de chair humaine, des esclaves mis en vente, morts ou vivants. Facile également l'achat vers le sud, soit au pays Aduma,

Shéké, et surtout Eshira, grand producteur et exportateur d'esclaves. Facile, encore, vers l'est, où, par vol, cette fois, et non plus par achat, le Fâṅ a vite fait de se procurer quelque Bulu ou quelque membre des faibles tribus de la Côte. Près des centres et sur le bord de l'Ogowé, il est plus difficile, de se procurer la victime. Aussi, dans ce cas, on remplace l'homme par un cabri. Un jour que je reprochais à un chef fâṅ de la Tsini, aux environs de Libreville, cette horrible coutume de verser en ces circonstances le sang humain:

« — Oh! me répondit-il, ce sont les «sauvages» de l'intérieur qui agissent ainsi. Nous autres qui donnons nos fils aux Blancs, nous ne le faisons pas, et c'est toujours un cabri qui est employé. Mais ajoutait-il plus doucement, en regardant ses hommes et avec un soupir de regret, ce n'est plus la même chose!»

Et je n'étais pas très-convaincu!

b) Un étranger est nécessaire comme victime.

On s'est donc procuré l'esclave[1] ou l'étranger destiné au sacrifice. Cette loi de se procurer un étranger à la tribu est nécessaire. Comme il s'agit en somme d'un sacrifice à un totem national, protecteur par conséquent de chacun des membres de la tribu, lui offrir le sang d'un membre de la tribu ne pourrait, au contraire, que l'irriter: pareil sacrifice peut, il est vrai, être fait, et l'est effectivement dans certaines circonstances graves, mais alors ce n'est plus l'offrande, mais le sacrifice proprement dit. Ce cas arrive, par exemple, si la tribu est en grand danger; le chef, d'accord avec les guerriers de la tribu, sacrifie alors le plus âgé de ses frères. Naturellement, si celui-ci a vent de la chose, il préfère s'enfuir au plus vite.

Chez tous les peuples, on rencontre pareille coutume: telles les femmes carthaginoises offrant leurs enfants au Moloch, tels les

[1] Quand nous disons «l'esclave» c'est toujours un homme étranger à la race: les Fâṅ ne se laissent pas réduire en esclavage, ils se tueraient plutôt, et ils n'admettent pas non plus d'esclaves étrangers chez eux, ce que font toutes les tribus voisines: *Ayôṅ afâṅ é ne ngâṅa, ba ṅèye tobe nsisi ké ṅèye wux édzü nsaÿa,* la nation fâṅ est une nation brave qui veut demeurer libre et n'aime pas entendre le mot esclave. Ce sentiment fait réellement plaisir dans cette Afrique où il semble que l'esclavage soit inné!

chefs romains, aux temps héroïques de leur histoire, s'immolant eux-mêmes sur l'autel des dieux de la patrie.

Le prisonnier est gardé à vue, les pieds entravés par une énorme pièce de bois, près de la petite case du fétiche, dans l'enceinte consacrée.

Lorsqu'il s'agit seulement de se procurer une chasse heureuse, il faut noter cependant qu'on n'immole jamais qu'un cabri, à moins que, par suite de leur abondance, les captifs ne soient moins précieux que l'animal.

c) L'offrande du sang.

Au jour déclaré propice par les conjurations — et le soin de choisir ce jour revient au féticheur, car c'est là un fait de son domaine religieux particulier —, les guerriers se réunissent de nouveau dans l'enceinte consacrée, où ils entrent, l'un derrière l'autre, avec leurs armes. Le chef pénètre le dernier. On va droit à la case du fétiche: le prisonnier est désentravé et conduit au milieu de l'enceinte; là, est planté un fort piquet, mais dont la taille ne dépasse pas celle du captif. On l'attache à ce piquet par les pieds, les mains et le milieu du corps, de façon à ce que tout mouvement lui soit impossible. D'ailleurs, il est rare qu'il oppose de la résistance: on a pris soin de lui faire boire la veille, de gré ou de force, une décoction de fleurs de *yam* [1] et de sève d'*élun* [2]; elle amène une sorte d'ivresse suivie de prostration complète. Dès que le captif est attaché, le chef, ou à sa place un des principaux guerriers, et plutôt, de préférence à tout autre, son frère ou son fils aîné,

[1] Le *yam* est une sorte de chanvre. Les fleurs sont disposées en cymes courtes à l'aisselle de bractées foliacées. Ce sont en réalité ces bractées qui donnent le poison. Elles sont couvertes de poils sécréteurs qui fournissent un produit semblable au haschich oriental. Ce produit composé d'une résine, la Haschichine et d'une essence, la Cannabène, est un excitant du système nerveux: il produit une sorte d'ivresse, mais que suit une dépression profonde de l'organisme (Beille). C'est pour cette raison, bien remarquée des Fâṅ, qu'on fait boire le poison à la victime la veille au soir.

[2] *Elun Erythrophlœum sp.* Afz., des Légumineuses. On a signalé un alcaloïde dans l'écorce, l'Erythrophlæine. C'est un des poisons d'épreuve le plus dangereux. Il agit sur le cœur par arrêt, et donne des convulsions tétaniques. On le mélange au *yam* à très petite dose, et en employant seulement la sève.

commence autour de la victime une danse sacrée, nommée: *Adzèm Nzoẋ békun,* sur un rythme lent et solennel scandé par les coups du tamtam de guerre. Dès que cette danse a pris fin, le chef s'approche de la victime, et avec la pointe du couteau des sacrifices lui pique, en les tranchant, les artères carotides. Le sang ne jaillit pas violemment, car l'*élun,* qui agit fortement sur le cœur, en a ralenti considérablement le cours, et c'est peut-être pour cette simple raison qu'on en fait boire à la victime. Le sang est aussitôt recueilli avec soin dans un vase de terre et mélangé au suc du *ka* [1], sorte d'Euphorbiacée en arbre, nommée aussi *biloẋ bikèle* ou plante des circoncis. On le met alors en réserve. Le corps de la victime est ensuite désossé, les chairs mises à part, et les os, soigneusement replacés, étendus à terre dans leur ordre naturel, mais à une assez grande distance les uns des autres. Sur les os ainsi disposés, le chef fait jeter l'argile mise à part précédemment; on l'amoncelle en tas énorme, de façon à simuler grossièrement un énorme éléphant. On le représente couché à terre, de manière à ce que sa tête recouvre la tête de la victime, le corps sur les os de la poitrine, et les jambes repliées sur les mains et les pieds. Dès qu'il a pris une certaine apparence de la bête, le chef va à la case du fétiche, ouvre seul la boite du *biéri,* prend un fragment du totem et vient l'introduire dans la tête de l'éléphant d'argile, en chantant:

Ma kum we nlò, étotore	Je te façonne la tête, ô protecteur,
Nzoẋ békun wòñ esoïjele	Eléphant des ancêtres *wòñ* (pour) *esoyele* ?
Béngan oyo ke kure	(Les sorciers sommeil sans se sauver)
N'étar dzòm amare	Pour faire le paquet (que l'on mange) de la crainte.

Ces paroles, très anciennes, ne sont plus comprises aujourd'hui des Fàñ, qui répondent simplement: On disait ainsi autrefois.

Le chef retourne ensuite à la case du *biéri,* prend les crânes de deux ou trois de ses ancêtres, gratte avec le couteau quelques parcelles de la poudre de bois rouge ou du sang qui les couvre, referme la boite, et vient mettre cette poudre ainsi obtenue, d'abord sur la tête du *Nzoẋ békun*, puis dans l'intérieur. Il a soin également

[1] *Dichostemma glaucescens,* des Euphorbiacées.

d'y ajouter une partie de sa propre substance[1]. On recouvre de terre l'endroit où gîtent ainsi les fragments de l'*étotore* et des ancêtres, puis on façonne mieux l'animal de façon à l'amener au point de perfection voulue.

Quelques-uns des hommes ont, pendant ce temps-là, fait cuire sur la cendre les restes de la victime par petits paquets enfermés dans des feuilles de banane. Tous en reçoivent une portion et la mangent assis en rond tout autour de l'éléphant. Le chef prend alors le sang, en met une partie à part dans un vase, puis, avec le reste, asperge l'animal, en commençant par la tête, et en tournant tout autour. On observe avec soin comment et où tombent les gouttes, la forme qu'elles prennent à terre, et on en tire des pronostics pour la guerre et son heureuse issue.

Dès que ce rite est terminé, le chef prend le sang renfermé dans le vase mis à part, et marque tous ses hommes à la poitrine. Ainsi le *Nzoẋ békun* reconnaîtra les siens et les mettra à l'abri du danger. Chacun garde de plus un petit morceau des os de la victime, calcinés et réduits en cendres, et les renferme soigneusement dans un petit sachet de linge qu'il conservera toujours sur lui.

d) La bénédiction des armes.

Les guerrierrs prennent ensuite leurs sagaies et les lancent avec force sur l'animal: c'est une «bénédiction» des armes qui ne sauraient manquer ainsi de causer de mortelles blessures. C'est aussi un présage, d'après la façon dont les sagaies atteignent l'animal et s'enfoncent dans sa chair d'argile. Quand les sagaies sont épuisées, on enfonce également de longs éclats de bambou qui simulent les lances et rendent le même service. Un guerrier est alors constitué gardien du *Nzoẋ békun*: les autres partent, soit à la chasse, soit en guerre.

e) La destruction du *Nzoẋ*.

Au retour seulement, le *Nzoẋ békun* sera détruit, ce qui donne lieu à une nouvelle cérémonie. Devant tous ses guerriers, le chef enlève d'abord soigneusement les fragments de l'*étotore* et

[1] Fragments d'ongles, de cheveux, de sang, ou mieux encore de semen virile.

les replace dans l'*akamayôñ,* puis ceux des ancêtres qu'il enferme dans un sachet; ils serviront en d'autres circonstances pareilles. Ceci fait, on prend un cabri, on lui coupe le cou, et on asperge encore de sang le *Nzoẋ békun*; la chair, mise à part, sera mangée sans aucune cérémonie et comme tout mets ordinaire. Souvent même, pour épargner ses cabris, marchandise précieuse, le chef va à la chasse et s'efforce de tuer une antilope, un sanglier ou même un singe. Le sang sert alors de la même manière, mais dans tous ces cas, la chair, quelque soit l'animal, est absolument interdite aux femmes et aux enfants, et même aux étrangers. Après cette cérémonie, on ouvre le *Nzoẋ békun* pour retirer les os de la victime et on les dispose à part dans une marmite de terre où on les calcine séance tenante, après les avoir d'abord bien desséchés sur les charbons: chaque guerrier reçoit sa part des cendres. L'argile qui constituait le corps est alors dispersée à terre, de façon à ne plus offrir aucune forme (souvent même, et surtout dans les petits villages, cette dernière cérémonie est omise, et on laisse le *Nzoẋ békun* s'effondrer peu à peu), on met le feu aux clôtures et les femmes viennent enlever la terre.

La cérémonie est terminée.

Les Fañ sont tous unanimes sur la signification de ce rite: honorer le protecteur de la tribu, à la manière des anciens, par le sacrifice à son image figurée. Il y a donc bien là, nous semble-t-il, tout en y reconnaissant également une manifestation mânique, survivance du culte totémique de l'éléphant.

3° Le *Nzoẋ ba kuÿa.*

Le *Nzoẋ ba kuÿa*[1] est un fétiche d'un genre analogue au *Nzoẋ békun,* mais beaucoup plus redouté. On le retrouve beaucoup plutôt dans les tribus du rameau méké, et également, pour quelques cas, dans les clans qui ont subi son influence, tels certains clans-

[1] Ainsi, un serpent aquatique monstrueux a été l'objet de l'adoration des Mandé primitifs. Le grand géographe arabe du XI[e] siècle, El Edrizi, rapporte qu'au temps où les tribus nigritiennes étaient païennes, Dieu leur apparaissait sous la forme d'un serpent aquatique et qu'ils l'adoraient. Mais un étranger tua ce serpent et devint leur roi. De même, la plupart des peuples lybiens ont des dieux aquatiques.

du rameau bétsi, noyés dans les tribus méké: l'opposé est également vrai.

Le *Nzox ba kuÿa* est, on pourrait le dire, la contre-partie du *Nzox békun,* et demeure une survivance du culte totémique du crocodile. C'est, à proprement parler, le grand fétiche de guerre. En parlant précédemment d'*Ombure,* nous avons indiqué que son culte était demeuré vivace encore, non seulement dans son clan éponyme, mais encore, comme culte national, dans certaines circonstances données intéressant la nation entière. Tel est le *Nzox ba kuÿa.*

Un «chanteur» bien au courant des mœurs de sa nation, attribuait un jour devant moi les formes essentielles de ce rite à Nguranguraue, le héros national. Qu'elles se soient transmises à travers les âges, le fait est parfaitement possible: c'est tout ce qu'il nous est possible d'affirmer aujourd'hui. La meilleure preuve serait encore celle-ci, c'est que, dans un peuple, difficilement disparaissent les traces des anciens cultes, et notre religion catholique garde ainsi encore certaines coutumes provenant des rites ancestraux. Les mots, très-archaïques, employés dans le *Nzox ba kuÿa* sont également une preuve indéniable de sa haute antiquité [1].

Quelle est tout d'abord l'étymologie de ce nom? Si, comme on peut l'admettre, il signifie: «On met en fuite l'éléphant», elle serait curieuse et demeurerait une trace de l'ancien antagonisme entre les deux mythes. Toutefois, nous la signalons sans en garantir la certitude, l'étymologie pouvant bien causer quelques erreurs. Quoiqu'il en soit, voici en quoi consiste le *Nzox ba kuÿa.*

A une grande distance des habitations, au plus profond de la forêt, on réserve un bosquet sacré où il est absolument interdit à tout non-initié de pénétrer [2]. Ce bosquet porte le nom d'*éli béngan,* ou bois des féticheurs, car les *béngan* ou féticheurs y accomplissent également d'autres cérémonies cultuelles secrètes. Il

[1] Voir le chant cité page 238.

[2] Ce n'est pas cependant un fétiche de société secrète, car les guerriers font partie de droit de cette société dès qu'ils ont subi la première initiation à la vie des guerriers, et dont les marques consistent en incisions sur le cou, nommées *bawu.*

y a pour les femmes qui se permettraient d'y entrer peine de mort portée, et le chef des féticheurs aurait, en cas de besoin, grand soin d'assurer l'exécution de la sentence, mais en veillant toutefois à ce que cette mort parût inopinée. De cette façon, outre que l'odieux n'en retombe pas sur lui, on peut l'attribuer au fétiche lui-même, jaloux de confirmer ses droits et prérogatives.

Au jour dit, les guerriers se réunissent au lieu indiqué, et avec les mêmes cérémonies, ou du moins presque identiques à celles que nous avons retracées pour le *Nzox békun,* on édifie avec de l'argile, non plus un éléphant, mais un énorme crocodile. De même, on immole en son honneur une victime humaine, mais au lieu d'être consommée séance tenante, et d'avoir ses os enfermés sous la masse d'argile, la victime doit être jetée au fleuve; les crocodiles, frères éponymes de la statue, et protecteurs de la tribu, ou plutôt des tribus, se chargent de consommer eux-mêmes la victime.

Il y a donc bien là sacrifice totémique, d'autant que dans ce cas, ce n'est pas une tribu qui accomplit ce rite, mais bien plusieurs tribus, et pour cause de guerre générale, donc d'utilité publique. On ne saurait donc alors s'adresser à un totem tribal: les autres se trouveraient lésés, à moins de leur attribuer un rôle égal. C'est d'ailleurs ce qui a lieu en pratique, car chaque tribu apporte son totem, et tous les *akamayôṅ* sont tout d'abord déposés autour de la statue, semblant lui rendre ainsi un hommage de respect et de soumission, comme au temps où, simples totems de phratrie, ils devaient s'incliner devant le totem de clan.

La victime est donc immolée. Quelle est cette victime? Ce sera souvent un prisonnier de guerre; mais parfois, surtout dans les circonstances graves, le chef devra fléchir plus efficacement le protecteur en lui immolant ce qu'il a de plus cher, un de ses enfants; le sacrifice sera d'autant plus cruel pour lui que, d'une façon générale, le Fàṅ aime beaucoup ses enfants, et que jamais, chez lui, on ne verrait, comme chez ses voisins, les Eshira, une mère vendre son enfant pour un sac de sel ou quelques verroteries.

On envoie donc l'âme du petit être rejoindre aux pays lointains les âmes des ancêtres, leur rappeler l'ancienne alliance mystique avec l'animal éponyme, leur redire combien leurs descendants ont

besoin de leur secours. Pour mieux le signifier, leur sang innocent a coulé de toutes parts sur la hideuse statue, cependant que les guerriers, dansant et chantant tout autour, étouffent sous leurs hurlements forcenés les gémissements des victimes qui s'en vont vers l'Hadès, pâles ulves du fleuve des ombres, où il semble qu'on les voit et qu'on les entend avec le poëte:

> Continuo auditæ voces, vagitus et ingens
> Infantumque animæ flentes in limine primo:
> Quos dulcis vitæ exsortes et ab ubere raptos
> Abstulit atra dies et funere mersit acerbo[1].

Pauvres petits qui s'en vont, victimes d'une religion barbare à l'heure où le Christianisme s'avance chez eux avec ses immortelles espérances!

Pendant quatorze jours, c'est-à-dire une demi-lunaison, les guerriers se réunissent et exécutent autour du crocodile sacré des danses et des chants qui doivent le rendre favorable à la tribu, De tous ces chants, très variés, et dont l'inspiration est diverse, nous n'en citerons qu'un seul qui nous semble d'ailleurs en résumer l'esprit. Il exalte la défaite de l'éléphant qui s'est refusé à protéger les siens, et le triomphe du crocodile.

Le Chant du Crocodile.

Nzox é séléa añim.	L'éléphant a glissé, a glissé avec un refus.
Eli zi é vire:	Cet arbre penche[2]:
Bélege zo é yô,	Relèvez le en haut,
A ngen é vire va,	Il penche encore ici,
Tsinege zo méyal,	Poussez le à gauche,
A ngen vire va,	Il penche encore là,
Tsinege zo meyôm,	Poussez le à droite.
Ki zi zâ ntobe mvurue.	Que ta force ne demeure point silencieuse (inerte)
Nzila wi zileya wi.	Tournons ici, tournons à reculons.
Afan di é ne alèt.	Cette terre est dure (ne produit rien pour nous).
Mvame bésa, ké dhuge mélo,	Protecteur de nos pères, ne ferme pas tes oreilles.
Ebobôñe mvame.	Sois le protecteur de tes enfants.

[1] Enéide de VIRGILE.

[2] C'est-à-dire notre nation est menacée.

Nzila wi, zilega wi,	Tournons ici et tournons là,
Nkos o mana lamba	Le piège est fini d'apprêter.
Bia kôme we bidzi,	Nous t'avons préparé des aliments,
Esurega é tsinéa.	La pierre du foyer est repoussée.
Ké yane rolege, Ngan Esa,	Ne fais pas attendre ton secours, ô père crocodile,
Ma yi tobe é nsax ošü.	Je veux rester au bord du rivage.
Béñabur bétol ba kinèbe.	Nos ancêtres ont eu la victoire.
Mélan me soïjia ashé béyiza.	Les fêtes d'initiation ont eu lieu pour les successeurs (?) [1].

Pendant tout le temps que durent les danses, dix hommes armés veillent constamment sur le fétiche dont la destruction serait considérée comme une menace des plus grands malheurs. Aussi, à la moindre alerte, le tamtam de guerre retentit; les guerriers accourent, et certainement mauvais parti serait fait à l'étranger qui se hasarderait en ces occasions près de l'*éli béngan,* surtout s'il y venait accompagné de forces armées, indubitable indice de fort perfides desseins. Egalement, si les éléments menacent, orage, tonnerre, pluie diluvienne qui arrive parfois et qui tombe des journées entières avec une violence que ne peuvent admettre ceux qui n'en ont pas été témoins, on met tout en œuvre encore pour éviter un désastre et conjurer un danger gros de malheurs certains.

Au bout des quatorze jours, on rappelle les gardes et après les conjurations et sacrifices nécessaires, les hommes vont au combat, sûrs de vaincre. La guerre une fois terminée, les combattants se réunissent de nouveau autour du crocodile, s'ils ont remporté la victoire. Ils exécutent encore de longues danses accompagnées de chants, puis tous les prisonniers qu'on a pu se procurer sont massacrés sans qu'il soit permis d'en épargner un seul. On les fait cuire dans de grandes marmites, mais hors de la présence des femmes et des enfants qui sont absolument exclus de ce festin, et on les dévore séance tenante en demeurant assis en

[1] Ce vers est très obscur: le mot *mélan* désigne les fêtes d'initiation auxquelles sont soumis les jeunes guerriers, et où on mange l'écorce narcotique de l'*alan*, sorte de strychnos. Les femmes stériles sont également vouées à cette épreuve destinée à montrer ce qui dans leur corps peut causer la stérilité, et par là même à y remédier.

rond autour du fétiche. Il ne doit en rester aucun morceau, et il est strictement interdit d'en emporter aucune portion au village: ce serait assurément attirer sur ce dernier les plus grands malheurs. Ce festin porte le nom d'*adzi bur,* manducation des hommes.

Pour être complet, ajoutons un point qui montre jusqu'à quel point cette loi est stricte: pendant les neuf jours qui suivront le festin, il est défendu sous les peines les plus sévères d'aller dans la forêt pour satisfaire aux besoins les plus urgents: tout doit aller à la rivière, et être ainsi emporté au loin; c'est afin d'éviter la vengeance des mânes des hommes mangés.

4° L'*Edzü bitotore.*

L'*Edzü bitotore* est également une survivance du culte totémique à laquelle cependant il est impossible d'assigner une origine. Malgré son importance, nous ne nous y arrêterons pas longuement.

Voici en quoi elle consiste.

Le mot *Edzü bitotore* signifie: le nom des ancêtres protecteurs. Lorsque dans un village, on voit que pour une raison inconnue, la mortalité infantile croît dans d'inquiétantes protections, qu'une épidémie meurtrière les décime ou encore que les femmes n'ont plus d'enfants, le chef, car c'est toujours à lui que ce rôle revient, procède à l'*Edzü bitotore,* c'est-à-dire au changement de nom des enfants. On attribue en effet le malheur qui arrive à la tribu à une faute totémique, à quelque manque de respect envers les aïeux, et il importe d'y remédier au plus tôt.

On réunit donc au milieu du village tous les petits enfants qui ne portent pas un nom d'animal protecteur d'une famille du clan. Ils sont placés sur une feuille de bananier et dépouillés de tous leurs vêtements. On semble ainsi vouloir les faire rompre avec leur passé et leur imposer une individualité nouvelle. Ils sont lavés d'une eau lustrale dans laquelle on a fait bouillir certaines herbes, puis on apporte près de chacun d'eux successivement l'*akamayôñ* du chef, et le totem particulier du chef de famille, de façon à les faire entrer pour ainsi dire de nouveau sous la protection des ancêtres du clan, et de les relier à la fois à l'ancêtre réel et à l'ancêtre éponyme du clan. Après cette première opération,

a lieu l'imposition du vocable nouveau sous lequel ils seront désormais désignés. Il est interdit à tous, et plus particulièrement à l'enfant, de jamais prononcer plus tard son ancien nom: ce serait indubitablement attirer sur lui les plus grands malheurs, les désirer même à moins qu'un sacrifice immédiat au *mvamayôñ* ne vienne conjurer le danger.

Nous apprîmes cette dernière condition par notre expérience personnelle. Dans un petit village, situé sur une rivière affluent de l'estuaire de la Mondah, aux pieds des monts Laval, nous avions baptisé, un jour que nous passions par là, un petit enfant en danger de mort; comme il arrive toujours en ces cas, nous avions soigneusement relevé sur notre carnet de baptême son nom indigène, celui de son village et de ses père et mère. A un an de là, nous repassions par le même village, et nous attendant bien à une triste réponse: «Où est le jeune Amòñe? [1] disions-nous, en nous adressant au père et à la mère de l'enfant. Personne ne répond: on se regarde interdit; la mère, tout à l'heure si accueillante, prend la fuite vers sa case et le père me dit d'un air furieux: «Amòñe est mort.» Je m'explique alors la fuite de la mère et l'attribue au chagrin. Mais, rentré dans une case, voici bien une autre histoire. Le chef vient me trouver et me réclame une poule.

«Mais, mon ami, pourquoi une poule? Je viens dans ton village; il me semble que c'est à toi de m'apporter le premier un cadeau!

— Oh! cela, je le ferai; attends seulement un peu; mais si je te réclame une poule, c'est à cause de l'*Edzü bitotore*.»

Et comme je le regardais, étonné:

«Comment, tu ne connais pas l'*Edzü bitotore*!» Et il m'expliqua alors la cérémonie dont nous venons de parler.

Après que le changement de nom est opéré, le chef amène un cabri au milieu des cases et l'immole solennellement en offrande au protecteur du village; puis, après avoir mis un peu de sang sur chaque enfant, il ouvre le corps de l'animal et met le cœur en réserve. Le cabri est partagé entre les familles de chaque enfant, et, en retour, chaque mère doit une poule au chef. Le cœur, mis à part, est brûlé en offrande aux esprits protecteurs de la race et

[1] Nom significatif: l'amòñe est une sorte de patate amère.

du village. Quand il est réduit en cendres, on partage ces restes du sacrifice en autant de portions qu'il y a d'enfants, et on les leur suspend au cou dans un petit sachet d'étoffe.

Si la mortalité continue, le village doit être évacué: c'est le seul moyen d'éviter les esprits malfaisants acharnés à la perte de la race. Le village, transporté dans un autre endroit, échappera à leur influence, surtout si le chef a soin de mettre plusieurs ruisseaux ou rivières entre son ancien village et le nouveau. Les esprits des eaux ne laissent point passer les âmes errantes.

Les filles sont évidemment exemptes de cette cérémonie, puisqu'elles ne peuvent porter de nom totémique.

d) Les mutilations, tatouages et signes ethniques.

1° Mutilations.

Les mutilations corporelles ont été signalées par la plupart des auteurs comme survivances totémiques. Mais il importe, tout d'abord, en parlant de ces mutilations, d'en soigneusement déterminer le motif.

Il y a lieu d'écarter:

a) les mutilations cultuelles,

b) les mutilations particulières que nous proposerions d'appeler «plastiques»,

c) les mutilations de châtiment.

a) Mutilations cultuelles.

Bien que «religieuses», un certain nombre de mutilations ne sauraient évidemment être rangées comme totémiques. Ainsi, il arrive fréquemment que pour obtenir un résultat quelconque, les Fâñ sacrifient aux mânes des ancêtres une portion de leur individu, sorte de messager vivant qu'ils enverront ainsi aux esprits des premiers de la race. Pour obtenir un fils, par exemple, après la naissance successive de plusieurs filles, le Fâñ se fera faire par le féticheur de profondes incisions sur le corps, particulièrement sur les bras. De même, en certains cas d'impuissance, aura-t-il également recours à une mutilation volontaire. Mais nous n'insisterons ici sur aucun de ces points qui nous semblent se

rattacher au culte des ancêtres, beaucoup plus qu'au culte totémique. Nous en parlerons encore dans le chapitre suivant en traitant de la circoncision.

b) Mutilations plastiques.

Nous entendons par ce mot les mutilations accomplies dans un but de beauté corporelle, réelle ou cherchée. Ainsi les déformations de lèvres, d'oreilles, de nez etc. Dans cette catégorie, rentrent les tatouages exécutés dans un simple but d'ornementation.

Rien dans cette sorte de mutilations ne nous paraît totémique, sauf peut-être, dans certains cas, la perforation de la cloison médiale du nez, permettant d'y introduire certains objets, par exemple, le cas est fréquent, des poils ou des épines de porc épic.

C'est afin de ressembler davantage à l'animal éponyme, d'imiter les moustaches raides de la panthère etc. Mais, presque toujours, dans ce cas, de même que dans celui des masques de guerre, l'idée religieuse se confond avec l'idée d'ornementation. Il s'agit d'abord d'«effrayer» l'adversaire.

c) Mutilations de châtiment.

Les mutilations de châtiment, pour fréquentes qu'elles soient, ne sauraient rentrer à aucun titre dans ce chapitre. Telles, par exemple, pour les femmes adultères, l'ablation des oreilles ou du nez etc. Nous ne nous en préoccuperons donc pas ici.

2° Mutilations ethniques; mutilations proprement dites et tatouages.

Nous rangeons également les mutilations ethniques au nombre des survivances totémiques. Ces mutilations peuvent se ranger sous deux formes distinctes: les mutilations proprement dites et les tatouages.

Les mutilations proprement dites sont de deux sortes 1° la circoncision, 2° la mutilation des dents.

Nous parlerons plus loin de la circoncision.

La mutilation des dents nous paraît également un reste totémique. Tout d'abord, il convient de remarquer que les dents ne sont pas limées en pointe comme on l'a dit souvent: les dents

ne sont nullement «limées»: c'est au couteau qu'on les façonne ainsi en pointe; l'opération est d'ailleurs peu douloureuse; le patient étant couché à terre, le féticheur s'approche de lui, place son couteau de façon à ce qu'il porte de biais sur la dent à couper, et d'un coup sec, frappé avec un morceau de bois dur, fait sauter l'angle de la dent.

Il convient de remarquer, à l'appui de notre thèse d'ailleurs, que le féticheur, seul, a le droit de procéder à l'opération des dents. Un camarade ou un ami du patient ne saurait lui rendre ce service: l'opération est donc bien d'ordre religieux. De plus, les débris de dents sont soigneusement conservés et remis à l'opéré qui s'en sert dans certains «fétiches». Mais rien de totémique dans ce dernier point: pareil usage existe pour toutes les parties ou fragments ayant appartenu au corps à un titre quelconque, sang, cheveux, dents, ongles etc. Aussi prend-on toujours un soin tout particulier de les cacher loin de tout regard. Le sang menstruel, par exemple, est toujours dissimulé avec un soin extrême, et jamais une femme n'oserait l'exposer à être vu: ce serait à la fois commettre une faute des plus graves, et encourir les plus grands dangers.

Pourquoi les Fâñ se font-ils couper ainsi les dents en pointe?

Quelques voyageurs ou écrivains en ont donné une raison qui leur paraît très-simple: «Pour mieux déchirer la viande, car ils sont tous cannibales.» La raison peut être vraie; mais nous en doutons fortement. En tout cas, lorsque, interrogeant les anciens sur cette question de l'origine de la race, nous leur proposions cette explication, toujours nous les avons vus en rire à gorge déployée: «C'est vrai, me répondait un jour un vieux chef narquois, nous autres, nous taillons nos dents pour mieux déchirer, vous autres, vous les gardez donc larges pour mieux couper!»

Et les deux explications se valent!

Cependant, d'après les indigènes les mieux informés, la réponse a souvent été celle-ci: Nos ancêtres ont toujours agi ainsi, et c'est pour ressembler au crocodile, notre père.

J'admettrais volontiers cette interprétation, d'autant qu'elle m'a été donnée par les féticheurs eux-mêmes. En tout cas, la mutilation des dents est certainement une manifestation d'ordre religieux.

3° Les tatouages et signes ethniques.

En parlant du totem considéré comme emblème, signe figuratif, nous aurons à étudier plus longuement cette question du tatouage. Aussi, en ce moment, est-ce plutôt une simple remarque que nous faisons. Tout autant que les généalogies et au même titre qu'elles, les signes ethniques que l'on rencontre dans les différentes tribus nous paraissent être une marque de la haute antiquité du totem. Ainsi, dans certains clans de la même tribu aujourd'hui séparés par de vastes espaces, et qui, d'après des traditions parfaitement authentiques se sont détachés de la branche mère à des époques remontant à plusieurs centaines d'années, on retrouve sur les cases, sur les instruments de travail, sur les armes, sur les corps, la même figure et sous les mêmes traits, de l'animal totémique. Ce fait est particulièrement frappant pour le crocodile ou le lézard qui semble figé dans la même pose hiératique, et sous des lignes immuables; est d'autant moins surprenant ce phénomène tout d'abord que le lézard ou le crocodile est le totem de quelques tribus et se retrouve alors dans tous leurs clans; de plus, ainsi que nous le verrons en parlant de l'origine du totem, l'homme fut d'abord créé, disent les Fañ, sous forme de lézard; ce fait explique peut-être bien des points que nous avons rapidement esquissés plus haut.

Cette question des tatouages totémiques étant donc réservée pour plus tard, nous passons aux *biyéma bétshit* [1] qu'il ne faut pas confondre, ainsi que nous l'avons dit, avec les survivances totémiques.

e) Biyéma bétshit.

Après avoir traité des diverses survivances totémiques, nous avons déclaré plus haut qu'il était un cinquième ordre de faits avec lequel il ne fallait pas les confondre, bien qu'au premier abord ils puissent se mêler avec eux ou semblent devoir s'y rattacher. Ce cinquième ordre de faits porte le nom de *biyéma bétshit*, les représentations d'animaux, du verbe *cyèm*, connaître, d'où *cyéma*,

[1] Il ne faut pas confondre avec les *biyéma bétshit* certaines figures d'animaux que l'on rencontre parfois soigneusement dissimulées dans les cases ou dans la boîte du *Biéri*. Il y a bien là alors des fétiches totémiques et des représentations du totem ancestral.

(pl. *biyéma*) image, statue, représentation. Le mot *eyèm* a sa racine dans *nlèm,* le cœur, considéré par les Fâñ comme source de l'entendement, tandis que l'action repose dans le cerveau *bo,* d'ou *ebo,* faire, *eba,* sculpter, *ebà,* planter, *ebi,* planter, d'ou *ebi,* père, en méké.

Dans les villages de l'intérieur, on trouve très fréquemment dans les *abèñe* une quantité de petites statues d'animaux et d'oiseaux. Ces petites statues, confectionnées d'une façon grossière avec la moëlle du raphia, sont excessivement légères. On les suspend au toit de l'*abèñe,* et le vent, en passant, les fait balancer et semble leur donner une vie factice Nulle esthétique dans ces figurations, nul sentiment de la grandeur: un perroquet y sera plus grand qu'un éléphant, un tigre, de la taille d'un rat, et réciproquement. Il ne faudrait pas voir dans ces figurines, comme on serait peut-être tenté de le croire au premier abord, des vestiges de culte totémique. Ce sont simplement, soit des «ex-voto», pourrait-on dire, des preuves, de reconnaissance, ou encore de simples marques de désir, des souhaits. Avant de partir à la chasse, le Fâñ ne manquera pas de s'incliner devant son *Biéri* et tout au moins de le toucher, en manière d'offrande, de sacrifice aux ancêtres et aux mânes, leur demandant de faire une chasse heureuse. Tout au plus, pourrait-on voir également dans cette action un fait totémique, en ce sens que le chasseur demande aux ancêtres de ne pas tuer son animal protecteur, acte qui attirerait sur lui de grands malheurs. En revenant de la chasse, comme remercîments à son fétiche [1], et aussi peut-être pour apaiser la colère des esprits qui auraient pu résider dans l'animal qu'il a tué, le Fâñ lui assure une nouvelle demeure en en façonnant une grossière image.

Dans quelques villages de l'intérieur, on attribuait à ces représentations une grande valeur, nous interdisant strictement d'y toucher; dans d'autres, au contraire, on nous laissait toute latitude de les palper et de les prendre: *Bivi bibôñe,* nous disait-on, «ce sont jeux d'enfants».

Ce ne sont pas en tout cas, et c'était ici, le point essentiel

[1] Fétiche de la chasse, et non fétiche protecteur individuel.

manifestations totémiques, tout au moins avec les restrictions des indiquées et les réserves nécessaires que nécessiteront d'autres études plus complètes [1].

f) Le sentiment populaire au sujet du totem.

Nous arrivons enfin à la cinquième et dernière source d'information au sujet de l'antiquité du totem fàñ, le sentiment ou la croyance du peuple lui-même au sujet de cette antiquité.

Ici, nous n'avons besoin évidemment d'aucun développement, puisque ce sentiment ressort avec netteté de tout ce que nous avons dit jusqu'ici du totem. Chaque totem est aussi antique que le fondateur de la fraction à laquelle se rapporte ce totem, comme le prouve d'ailleurs ce qui se passe encore aujourd'hui. De là, les propositions suivantes:

Le totem particulier n'a qu'une existence éphémère et révocable, et ne peut remonter plus loin que son détenteur actuel.

Le totem de clan remonte au fondateur du clan.

Le totem de tribu remonte au fondateur de tribu qui lui-même l'aura emprunté à un totem familial antérieur.

Ce totem familial antique, devenu, jusqu'à un certain point, totem national pour disparaître ensuite en partie devant les totems locaux, aura également pour antiquité, l'antiquité elle-même de la nation. Nous avons vu plus haut quelle époque nous pouvions, dans une certaine mesure, lui asseigner. Par le même moyen, nous connaissons l'ancienneté du totem de clan et souvent de famille. Tous ces points nous paraissent donc d'accord et marchent d'un pas simultané vers un but commun.

L'antiquité du totem, particulier à la race, et non rite importé ou emprunté à d'autres peuples, semble établie.

Par là même que le rite est écarté comme d'importation, mais doit être attribué au fondateur de la race lui-même, nous en arrivons tout naturellement à rechercher l'origine du totem.

[1] Dans certaines tribus du Centre-africain, ces *biyéma*, que l'on retrouve également, seraient bien totémiques. Ce serait alors, pour nos Fàñ, une rectification de détail à faire.

CHAPITRE IX.

L'ORIGINE DU TOTEM FÂṄ.

Comment étudier l'origine du totem fâṅ. — Le seul totem national ou tribal est à examiner.

§ 1. **L'origine du totem d'après les Fâṅ.** — Procédé d'interrogation; les diverses questions à poser.

§ 2. **L'origine du totem d'après leurs légendes.** — Légende du Créateur. — Légende de la séparation.

§ 3. **L'origine du totem d'après les auteurs.** — Diverses causes qu'ils donnent au sujet de l'origine du totémisme. — Opinions de quelques auteurs, tels Arcin, Reinach, Mgr. Le Roy. — Discussion de ces opinions. — Notre propre opinion sur l'origine du totem.

En abordant ce chapitre, nous devons tout d'abord faire une remarque essentielle: il est nécessaire d'envisager uniquement l'origine du totem national ou tribal, qui seul est ancien. Comme nous l'avons fait remarquer, les totems de famille, les totems individuels et les totems de société secrète surtout, ne sont que des «dérivations» de ce dernier.

Nous avons essayé, dans le chapitre précédent, d'établir la haute antiquité des phénomènes totémiques, et de montrer qu'ils remontaient aux origines de la race. Le fait du totem étant ainsi posé comme fait «original», comment peut-on expliquer, ou à quelles influences peut-on attribuer, ce phénomène religieux? Telle est la question que nous avons à résoudre dans ce chapitre.

Le totémisme est un phénomène religieux que l'on retrouve dans la plupart des tribus africaines. Aussi a-t-il été étudié à ce point de vue de l'origine par quelques rares auteurs dont nous exposerons l'opinion, en tant qu'elle peut être applicable à nos Fâṅ.

Ces auteurs peuvent se ranger sous deux catégories distinctes d'après le sujet qu'ils ont traité:

a) les peuples africains actuels.

b) les peuples africains du passé.

Nous les verrons donc successivement. Mais tout d'abord, nous envisagerons l'origine du totem animal, dont l'explication est plus facile et plus rationelle, pour atteindre ensuite les totems végétaux et minéraux.

Continuant le procédé que nous avons déjà employé pour «l'antiquité du totem», nous demanderons d'abord aux Fañ eux-mêmes leurs données sur l'origine du totem; puis, passant de là aux autres peuples africains totémiques, nous suivrons la même marche, en donnant toutefois seulement ce qui peut convenir aux Fañ; enfin, toujours avec les mêmes réserves, nous étudierons les auteurs dont nous venons de parler, tels Mgr. Le Roy, Arcin, Reinach etc.

§ 1. L'origine du totem d'après les Fañ.

On ne saurait, en cette matière, trouver meilleurs informateurs que les Fañ eux-mêmes; pour arriver à identifier l'origine de leur totem, c'est à eux que nous nous adresserons en première ligne, en recourant, comme nous avons fait précédemment pour l'antiquité du totem, à leurs légendes religieuses et à l'interrogation directe. Nous nous efforçons de gagner leur confiance, chose difficile en pareille matière qui est d'un *éki*[1] absolu avec les non initiés, et d'une réserve très grande avec les initiés eux-mêmes. Mes meilleurs renseignements ont toujours été obtenus lorsque nous étions seuls à seuls, que nulle oreille indiscrète, pas même celle de nos enfants, n'était là pour recueillir des paroles dont le secret trahi (bien peu de chose souvent) eût pu néanmoins attirer de sérieux désagréments sur les contempteurs d'un sévère *éki* totémique.

Nous nous occuperons d'abord du totem tribal, car c'est en somme le plus important, puisque, de la façon que nous avons indiquée, découlent de lui les autres totems, et que l'origine de l'un expliquée, les autres en découlent tout naturellement.

[1] Défense rituelle.

L'interrogation directe.

Avant de passer aux légendes de la race, recourons à l'interrogation directe. Pour plus sûrs renseignements, entrons dans une tribu qui réunisse bien tous les caractères totémiques requis par les auteurs, c'est-à-dire portant le nom d'un animal, le reconnaissant comme ancêtre éponyme, et lui rendant un culte.

Nous sommes chez les Békwé, puissante tribu dont les ramifications et clans s'étendent fort loin; leurs principaux villages sont aux environs du nœud orographique d'où partent, dans quatre directions opposées, autant de grandes rivières, l'une, vers le nord, l'autre, vers l'ouest et l'Oubanghi, la troisième directement à la mer avec le Ntèm, la dernière enfin vers l'Ogowé avec l'Aïna, son principal affluent. De ce poste élevé, retranchés dans leurs montagnes, les Békwé semblent prêts à se jeter de l'un ou l'autre côté, suivant leur inspiration capricieuse, le gré de leurs fétiches, l'espoir d'un gain problématique, ou une occasion qui leur semble favorable.

Comme nous l'avons fait dans plusieurs villages [1], conversons avec les chefs, puis résumons leurs réponses, d'ailleurs identiques aux mêmes questions, sans aucunement les discuter. Interrogeons-les d'abord, comme si nous ignorions complètement le totem.

«Quelle est votre race, le nom des hommes de votre tribu?

— Tu le sais, puisque tu demeures depuis plusieurs jours dans nos villages; nous sommes les Békwé [2].

— Que veut dire ce mot?

— Rien. Cela veut dire: «Békwé» [3], c'est-à-dire: «Nous.»

Mais ce nom dans votre langue, signifie également «les singes».

— Cela est vrai: ce nom signifie également «les singes».

[1] Villages d'Akurenzam, Elibéngon, Afurengon, Oyômetan etc. (Ht Ivindo).

[2] *Békwé*, corruption du mot: *Ebikwé*, comme dans les autres tribus méké.

[3] Ce nom signifie également, suivant l'accent, colimaçon. — Le *kwé* est un gros colimaçon dont les femmes emploient la coquille entière comme fétiche protecteur des récoltes. On le pique alors au bout d'une perche placée à l'orée du champ, et malheur au violateur.

On emploie également la coquille du *kwé* pour faire de jolies cuillers nacrées.

— Mais alors, vous êtes «frères des singes»?[1]

— Pourquoi viens-tu ici nous insulter! Nous ne sommes pas des singes, mais des hommes.

— Je ne veux pas vous insulter, loin de là. Je sais bien que vous n'êtes pas des singes, vous autres, mais des «hommes». Mais pourquoi vous nommez-vous ainsi Békwé?

— Nous ne le savons pas. Nos pères s'appelaient Békwé, nous nous appelons Békwé, nos enfants s'appelleront Békwé.

— Mais si votre famille se scinde, le clan séparé sera-t-il encore Békwé?

— Oui, ce seront toujours des «Békwé».

— Cependant ils prendront peut-être un autre nom?

— Oui, certainement, mais ils seront encore Békwé.

— Quel nom prendront-ils?

— Le père de la nouvelle tribu lui donnera son nom.

— Donnera-t-il toujours son nom?

— Cela dépendra de celui qui sera le père de la nouvelle nation.»

Ici, nous constatons donc un fait sur lequel nous avons déjà donné les explications nécessaires, le père du clan attribuant un nom au nouveau clan.

«Vous n'êtes pas frères des *békwé* (singes), dites-vous. Cependant, vous ne mangez pas la chair des *békwé*?

— Non, certes, nous ne mangeons pas la chair des *békwé*.

— Et pourquoi cela?

— Nous autres, Fâñ, nous ne tuons pas les *békwé*.

— Non, cela n'est pas juste. J'ai connu beaucoup de Fâñ qui tuaient et mangeaient des *békwé* . . . En voici près de vous! Et en même temps je montrais les enfants qui étaient venus avec moi.

«Ces Fâñ ne sont pas des Békwé!»

Cette réponse, qui leur échappe, leur déplaît évidemment, car ils veulent prendre congé de moi: je les retiens avec peine et continue:

[1] *Bobeñáñ békwé* (alliés des singes). Ce mot *bobeñáñ* indique une parenté ou filiation réelle et non d'adoption ou de frère de sang.

«Donc, vous, Békwé, vous ne mangez pas de singes, comme vos pères l'ont observé avant vous, et vous avez raison de leur obéir. *Môñe a wúk mvèfie mézu béñabur*: l'enfant doit écouter les paroles des vieillards.»

Cette approbation hautement manifestée de leurs usages, et en citant une de leurs maximes favorites, leur plaît évidemment beaucoup. Ils en concluent, et je me hâte de confirmer ce sentiment, que je suis loin de vouloir me moquer d'eux ou les railler en quoique ce soit. Ils deviennent immédiatement beaucoup plus ouverts. Seul, le carnet, où je prends des notes, les intrigue encore.

«Mais pourquoi vos ancêtres ne mangeaient-ils pas la chair des *békwé*? C'est assurément une très bonne viande!

— Très bonne!» est leur courte réponse.

Et les anciens gardent le silence, puis veulent parler d'autre chose, ce qui est loin de faire mon affaire; j'insiste donc.

«Mais oui, pourquoi vos ancêtres ne mangeaient-ils pas cette excellente viande?»

On se décide alors à me répondre. Mais tout d'abord, on me demande encore: «N'es-tu pas *mvôma* (initié)?

— Oh! comment ne le serais-je pas! *Mé mana yèn Evôñ!* (phrase légèrement amphibologique qui signifiait aussi bien: je suis initié, que: j'ai vu l'initiation).

— Alors, puisque tu es *mvôma,* pourquoi cette demande?

— Mais parce que je suis Blanc. Je veux savoir si vous autres, Békwé, vous avez bien conservé les «mots» de l'ancêtre»[1].

Les chefs font alors éloigner les enfants.

«Eh! bien, voici pourquoi nous ne mangeons pas les singes *(békwé).*

C'est parce que la tribu singe est «vouée» avec la tribu «Hommes-nous». *Bî ndzige dì Békwé, édo é ne na ayôñ afan Békwé da tobe énâñéla né ayôñ bie Békwé.*

— Bien, je vois que vous savez les «mots». Mais alors, les singes sont vos *bénâñéla*?»

---

[1] C'est-à-dire les mots sacrés que l'on ne doit pas dire. Ainsi, dans le «Livre de la Jungle», Mowgli, le petit d'homme, apprend de l'ours Baloo et de la panthère Baghéra, les «mots» sacrés.

Et la constatation serait importante, car l'*énâñéla* n'est autre que le *nagual,* ou animal voué.

« Oh! non, ce n'est pas cela du tout: les Békwé ne sont pas, tu le sais bien, nos *bénâñéla*: c'est l'*ayôñ afan Békwé* (la nation des Békwé de la forêt), qui est *énâñéla* avec l'*ayôñ méfan Békwé* (la nation des Békwé des plantations, c'est-à-dire hommes).

Et avant de continuer, notons cette constatation qui est des plus importantes, car, en effet, il ne s'agit plus dans ce cas (et ce cas s'applique à tous les clans totémiques similaires), d'*énâñéla* particulier, ce que j'avais toujours cru jusqu'ici. En effet l'*énâñéla* esttoujours un « fait » particulier, l'animal isolé, « voué » à un homme, mais à titre particulier et faisant avec lui l'échange du sang. Il s'agit ici d'un *énâñéla* collectif: chaque *kwé* homme n'est pas l'*énâñéla* de chaque *kwé* singe, mais c'est l'*ayôñ kwé,* d'une façon générale et collective, qui est *énâñéla* avec l'*ayôñ kwé* de la forêt: il y a pas parenté particulière, mais parenté collective. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point, qui fait ici d'une race entière, dans l'un et l'autre cas, un tout unique et non divisible.

« Les *békwé* ne sont pas nos *bénâñéla* (animaux familiers obéissants), mais ils sont nos *bitotore*[1] (aides soutiens).

— Dans ma tribu, on n'emploie pas ce mot: *bitotore.* Nous disons: *bémvamayôñ.* Est-ce la même chose?

— C'est la même chose, mais ce n'est pas tout à fait la même chose (!). Ta tribu ne parle pas bien. Voici ce que c'est qu'un *mvamayôñ* et qu'un *étotore.* Le *mvamayôñ,* c'est pour toute la nation, l'*étotore,* au contraire, c'est pour un seul individu

Et comme il ne serait pas facile de faire comprendre la distinction assez subtile d'après les réponses du Noir, voici, en substance, ce qu'il en est, et que nous étudierons plus loin à fond.

Le *mvamayôñ* est le totem collectif, considéré dans son ensemble, au point de vue parenté mystique, et également réel: l'*étotore,* au contraire, est le même totem, mais considéré au point de vue particulier, pour l'intérêt propre de chacun, et non

[1] *Etotore,* de la racine *eto,* se tenir là, être. *Etotore,* celui qui se tient tout à fait là: c'est en somme la même idée que *mvame ayôñ,* l'un signifiant le Protecteur, l'autre: Celui qui se tient là pour aider.

plus au point de vue collectif. C'est, et ce qui peut tromper souvent, le totem individuel de chaque homme, mais en tant que cet homme fait partie d'une collectivité, et que ce totem fait partie également du totem collectif, mais alors considéré au point de vue particulier. Ce n'est donc pas le totem «particulier» qui peut, lui, être tout différent. Ainsi, car des exemples feront mieux saisir cette distinction, le crocodile est le totem de toute une tribu: ce sera le *mvamayôṅ* de la tribu. On lui adressera des hommages: ces hommages, étant collectifs, seront donnés au *mvamayôṅ*: le chef de la tribu rendra également son culte au *mvamayôṅ,* car il représente, comme chef, une idée collective. Au contraire, un guerrier adressera ses demandes personnelles à son *étotore,* c'est-à-dire à ce même totem, mais alors considéré au point de vue particulier. Ces demandes au crocodile lui seront faites en tant qu'*étotore*: réussir à la chasse, par exemple, faire un heureux voyage. Elles seront adressées au contraire au *mvamayôṅ,* si le guerrier agit ou invoque, non plus en son nom personnel, mais au nom d'une collectivité, par exemple, dans une fête de *Nzoẋ ba kuÿa,* telle que celle que nous avons décrite, ou bien encore si sa demande est faite en tant que chef de famille. Cette requête pourra même sembler au premier abord «individuelle» ou regarder les intérêts de l'individu, et s'adresser cependant au *mvamayôṅ,* si, au fond, elle concerne la race, par exemple si un guerrier sollicite la naissance d'un fils.

En un mot, le guerrier, en tant qu'individu, prie l'*étotore* comme parent réel et individuel. Il prie le *mvamayôṅ,* au contraire, comme parent de race, ce qui peut avoir de beaucoup plus strictes obligations en certains cas. Un homme de la tribu du crocodile rencontrant un animal de cette espèce ne lui fera pas de mal, bien au contraire, car c'est peut-être un *mvamayôṅ,* un descendant de celui en lequel s'est reposé l'esprit de l'ancêtre; mais ce n'est pas un *étotore* pour le cas présent.

En résumé, le *mvamayôṅ* représente à la fois, dans ce cas du crocodile, et tous les autres cas peuvent lui être assimilés:

1º Le crocodile primitif en lequel est entré pour un temps l'esprit de l'ancêtre, ou avec lequel il a contracté une alliance effective de sang et de parenté.

2º L'ensemble des crocodiles issus de ce crocodile primitif et qui se sont succédés depuis ce temps, et qui ont contracté avec la descendance du père de la nation éponyme une parenté a) d'origine b) renouvelée par de fréquentes alliances (nous verrons plus tard comment). Notons bien ce point important, cet ensemble est alors considéré comme force ou comme essence. Si l'on préfère, la vie de la tribu crocodile humaine est alliée à la vie de la tribu crocodile animal: c'est un ensemble, une collectivité impersonnelle qui doit assistance à une autre collectivité, à un autre ensemble éponyme. Mais comme **le** crocodile, et non pas «**un**» crocodile, toujours s'il fait partie de la descendance du premier, n'est pas seulement *mvamayôñ*, et en cela tenu à venir en aide à la nation parente et alliée, mais qu'il est encore *étotore*, **un** crocodile, disons-nous, s'il est de cette descendance, doit assistance particulière à son éponyme. Celui-ci, dans le doute, rendra ses devoirs à tout crocodile, rencontré en particulier, et l'invoquera, non comme *mvamayôñ*, mais comme *étotore*.

En somme, et pour le cas le plus fréquent, on peut dire que le *mvamayôñ* est le totem collectif si on le considère à ce point de vue général; il devient au contraire *étotore*, si on envisage l'intérêt particulier.

Ainsi, pour **les** Békwé, l'*ayôñ kwé* est leur *mvamayôñ*. Pour **un** homme des Békwé, un *kwé* (animal) est son *étotore*.

Reprenons maintenant notre conversation.

«Ainsi, tous les *békwé* animaux sont vos *bitotore*?

— Oh! non, quelques-uns seulement. Pas un, peut-être, de tous ceux qui sont dans la forêt autour de nos villages. Nos *bitotore* étaient loin. Qui sait s'ils ont suivi!

— Mais lesquels pourraient être vos parents?

— Comment poses-tu cette question, puisque tu es initié! Evidemment, il n'y a comme *bitotore* que ceux qui descendent du *mvamayôñ*.

— Oui, je sais bien cela. Mais ce *mvamayôñ*, qu'était-il avec votre *ésayôñ*? ce ne pouvait être son *mvamayôñ* à lui, puisque d'abord, à ce moment, votre *ayôñ* (tribu) n'était pas formée, et qu'elle ne pouvait donc avoir ni *ésayôñ* ni *mvamayôñ*?

— Certainement, ce n'était pas son *mvamayôñ,* puisqu'il n'était pas encore notre *ésayôñ*!

— Mais ce n'était pas non plus son *étotore,* car l'*étotore* de chacun est forcément *mvamayôñ* de tous, et il est *mvamayôñ* pour pouvoir devenir *étotore.* Est-ce bien cela?

— Oui, c'est bien cela. Ce n'était pas certainement son *étotore,* puisqu'il n'y avait pas de *mvamayôñ.* Mais c'était son *énâñéla.*»

Je suis d'autant plus heureux de cette réponse qu'elle me confirme dans mes idées précédentes. L'*énâñéla,* en effet, nous l'avons déjà vu et l'étudierons mieux plus tard, en le distinguant du totémisme, est l'animal voué à un homme, mais à titre individuel. Par conséquent, le totémisme reposerait, à son origine, sur un rite fétichiste, ou, si l'on veut, sur un rite animiste, destiné à assurer à un homme la protection et les vertus d'un animal, protection et vertu qui de l'homme et de l'animal éponyme auraient passé à la race de l'animal et de l'homme. Par reconnaissance ou par hasard de naissance, ou simplement comme il se pratique encore aujourd'hui, pour porter «chance», l'homme aurait pris le nom de son *énâñéla.*

Dans l'origine, le chef de famille aura contracté lui-même le pacte d'alliance et l'échange du sang; aujourd'hui, ce rôle est, non pas dévolu, mais appartient au féticheur, ce qui confirme bien ce que nous avions dit précédemment en parlant des rôles divers de chaque ordre social: au féticheur, les rites fétichistes, au père de famille, les rites «domestiques», au chef de race, les rites «totémiques», ces derniers plus étendus, en tant au moins qu'ils concernent la race ou le clan.

Naturellement, il ne faut pas conclure de ce que nous avons dit que, seuls, les *bitotore* peuvent être choisir comme *binâñéla.* Ils peuvent l'être ou ne pas l'être; cela dépend beaucoup de l'*étotore.* Un *élâñéla* appartient toujours au règne animal: c'est, nous l'avons vu, indifférent pour l'*étotore.* Mais, une fois de plus, réservant cette question, constatons seulement ce qui seul a une importance pour nous, c'est que les Fâñ, comme je crois avoir pu le constater, tout au moins dans la majorité des tribus, admettent que le *mvamayôñ* était primitivement l'*énâñéla* du chef de race.

Toutefois intervient cette difficulté: l'*étotore* actuel est souvent un être inférieur, par exemple un végétal, un phénomène naturel. Comment l'expliquer? — Dans certains cas, il y a eu alors substitution; ou, encore, d'autres raisons sont intervenues, dont nous nous occuperons en parlant de la zoolâtrie, litholâtrie etc.

Après cette longue mais nécessaire digression, nous revenons à notre interrogatoire.

«Vos *bitotore* actuels sont donc les descendants de l'*énâñéla* de votre père, devenu votre *mvamayôñ*?

— Oui, c'est bien ainsi, nos *bitotore* sont *mvamayôñ*, et nos *bitotore* sont les fils de l'*énâñéla* du *(ésayôñ)* père de la race. Mais, à toi, ton *étotore* n'est-il point le fils de l'*énâñéla* de ton père?

— Non, nous autres, nous n'avons pas tout à fait la même chose. Le père de notre race avait le Créateur, Dieu lui-même, pour frère de sang. Ou mieux, Dieu était son Père, et le Fils de Dieu était le frère de notre Père de race. Comme vous le savez, Dieu a eu ce seul fils comme descendant. Mais Dieu vit toujours et aussi son fils; il reste donc, non pas notre *mvamayôñ*, mais notre *ésayôñ*, et son fils est le frère de chacun de nous. Pour vous, c'est également votre frère. Je vous apprendrai cela plus tard.

— C'est très beau, mais pour nous, c'est cependant la même chose.

— Comment est-ce la même chose? Je ne le comprends pas très bien. Voulez-vous me l'expliquer?

— C'est facile. Notre Père à nous tous, c'est aussi *Nzame*, comme pour toi; mais *Nzame* a voulu rester avec ses enfants noirs; c'est pour cela qu'il a donné un *élâñéla* au chef de la race, et que les chefs de tribu et les chefs de famille font comme le chef de la race. Ils ont tous un *énâñéla*, pour que cet *énâñéla* devienne l'*étotore* de chacun: comme cela, le père de la race demeure avec nous; l'*ésayôñ* demeure toujours avec son peuple *(ayôñ)* puisque sa vertu et sa force sont passées après sa mort avec le *mvamayôñ*.

— Mais pourquoi l'*ésayôñ* ne donne-t-il pas sa vertu et sa force à ses fils, au lieu du *mvamayôñ*? Il serait ainsi bien plus avec eux.

— Non, parce que lorsqu'un homme meurt, ses enfants ont déjà leur *khun* (âme) à eux, et aussi leur force et leur puissance; si le père les léguait à ses enfants, cela leur ferait deux *khun* et aussi deux forces et deux puissances, et à la fin, ils auraient beaucoup de *khuns* pour un seul homme. C'est impossible. Et il ne peut pas non plus les donner à ses enfants qui ne sont pas nés, puisqu'ils ne sont pas là! Tout cela, c'est un mystère *(énzâñdzam)* que nos pères savaient mieux, mais enfin les choses sont «ainsi au milieu» [1]. Et au fond, c'est *Nzame,* qui a donné tous les *mvamayôñ.*

— Tout à l'heure, je vous demanderai de me dire comment, parce que, à nous autres, nos pères nous ont aussi laissé les «récits d'autrefois», les mystères *(énzâñdzam)* [2] que vous avez également et les généalogies *(mébara)* de vos ancêtres. Mais dites-moi, le père de votre race, c'est Nkure-kwé, n'est-ce-pas? (C'est-à-dire *Ekure,* fils de *kwé,* celui qui a quitté le singe, ou encore *Nkure,* fils du singe) [3].

— Oui, c'est Nkure-kwé, le père de toute notre race.

— Mais Nkure était-il fils de *kwé,* ou seulement *Kwé* de la forêt était-il son *énâñéla*?

— *Kwé afan* [4] était son *énâñéla.* Nkure était fils de *Nzame* (c'est-à-dire descendant du premier homme, créé par *Nzame,* mais père de la tribu Békwé). *Nzame* a donné *kwé* à Nkure comme *énâñéla* pour en faire son *étotore.*

— Mais pourquoi cela?

— Ah! *Mézu ménzame*: ce sont les choses de Dieu!

— Et comment *kwé,* le singe, est-il votre *étotore*?

— Il est notre *étotore* à cause de ceci: il communique avec *Nzame* puisqu'il est *mvamayôñ.*»

J'aurais voulu continuer, mais lorsqu'on en arriva là, mes hommes, fatigués et peu habitués à tant raisonner ou «disséquer» leurs croyances, s'étaient peu à peu éclipsés doucement pour ne

[1] Traduction du mot indigène *énzâñdzam* qui signifie «mystère».

[2] *Enzâñdzam,* mot à mot «le milieu de la chose», la chose ultime, le pourquoi d'une chose, que l'on ne peut comprendre.

[3] Nous verrons plus loin, quand nous parlerons des fondateurs de tribu, pourquoi cette interrogation.

[4] *Kwé afan,* c'est-à-dire: Le singe de la forêt.

laisser en face de moi qu'un seul interlocuteur; il ne demandait, lui aussi, qu'à partir au plus vite et à cesser un entretien qui le fatiguait considérablement [1].

Il résulte donc, en somme, d'après cet interrogatoire, résumé de plusieurs tribus et de plusieurs chefs dans chaque clan, qu'aux yeux des Fâñ, le totem tribal ou général n'est nullement l'ancêtre divinisé du clan, comme il a été avancé par certains auteurs pour d'autres peuples. Mais, pour notre part, il nous semblerait étrange que le système des Fâñ fût unique et d'y trouver un fait particulier, quand, au contraire, leur langue, leurs coutumes, leurs traditions les rallient étroitement aux autres peuples bantous, et que, de plus, ils ont dû subir l'influence égyptienne.

D'après leur sentiment actuel, le totem ou *mvamayôñ* n'est donc pas l'ancêtre divinisé ou héroïcisé du clan. Sans doute, on pourra parfois attribuer aux ancêtres un ensemble de faits plus ou moins merveilleux; nous avons vu ce cas avec Nguranguranе, et Ndôñ-mba et autres sont dans la même situation; mais le *mvamayôñ*, c'est-à-dire, le totem, est nettement séparé du héros, et on lui assignera une origine toute autre, ainsi que nous l'avons constaté avec le mythe d'Ombure.

Le totem est donc un être à part, généralement un animal. C'est en effet l'idée la plus naturelle; pour notre part, nous croyons que dans les autres cas de totem végétal, minéral ou céleste, ce choix a dû être inspiré par un autre sentiment, crainte, reconnaissance, désir, dont nous parlerons tout à l'heure. De cette conception de l'*élâñéla* devenant *étotore*, il ressort nettement que l'*élâñéla* ne peut être un autre homme, puisque *Nzame* le donne précisément au fondateur de la race afin que son âme, et surtout sa vertu et sa force, informant la race entière, demeure protectrice de tous les descendants. Les deux races éponymes forment ainsi une entité toujours vivante, car elle est indépendante de la mort d'un membre quelconque.

L'alliance de sang, la parenté réelle, a été contractée non pas avec un animal en tant qu'animal, mais avec un animal

[1] Notre renommée était si bien faite à cet égard, qu'en certains villages, nous étions désignés sous le nom de *Nsile*, le Questionneur, et qu'on s'empressait, en nous voyant, de . . . parler d'autre chose!

en tant que race. La parenté réelle résulte de l'échange du sang. Mais à côté de cette parenté, il y en a une autre, une véritable parenté spirituelle; de là, la race de l'animal éponyme doit aider la race humaine éponyme. Celle-ci doit respect et assistance à la race de son animal éponyme.

D'où vient cette parenté? La plupart des auteurs pense qu'elle provient de l'alliance primitive, et que les animaux actuels éponymes sont parents, parce que descendants. Nous ne croyons pas que ce sentiment soit complètement vrai, au moins dans son ensemble.

L'opinion de ceux qui voient, dans le totem, le fondateur de la race divinisé, et dont les descendants animaux seraient, par conséquent, les descendants réels absolument au même titre que les hommes est donc écartée. Au fond, on s'explique fort mal cette dualité, car pourquoi le héros divinisé se transformerait-il en animal, c'est-à-dire en race inférieure, pour protéger mieux sa race, et aurait-il, ainsi transformé, procréé des descendants également protecteurs?

Nous préférons la conception fâñ qui voit au contraire le père de la race contracter, sur l'ordre de *Nzame,* avec l'animal désigné par lui, une double alliance, mystique et réelle. Elle est réelle pendant la vie surtout du père de la race, pour mettre à son service des forces qu'il voit bien lui manquer, réelle, mais avant tout mystique, pour se perpétuer près de ses descendants. Ce n'est pas la métempsycose, rien n'est plus éloigné des conceptions fâñ, c'est une réviviscence spirituelle. Le père de la race ne se transforme pas en l'animal allié, mais son âme errante y entre pour un temps, y vit et dirige alors l'intelligence de l'animal vers des actes spéciaux, mais sans aucunement détruire sa propre personnalité. L'ancêtre ne peut plus habiter son corps, tout au moins d'une façon active, bien qu'une partie de lui-même y reste attachée: il trouve un substrateur différent, et pour un temps seulement. Ce temps sera très variable, suivant que l'animal, où l'ancêtre a établi pour ainsi dire son logement temporaire, est choisi comme totem ou non. S'il est choisi comme totem par un clan ou une famille, son âme quittera seulement l'animal à la mort de celui-ci; elle n'émigrera pas alors dans un autre animal; désormais elle va

quitter toute habitation ou substatum inférieur, animal ou autre; elle commence sa vraie vie d'âme, mais cependant elle ne s'éloigne pas de sa race, elle ne s'en désintéresse pas de façon complète, elle y demeure encore à l'état d'influence; et elle y reste tant que cette famille, ou cette tribu, demeure, puis rentre ensuite dans la condition ordinaire quand le clan s'éteint.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire si l'animal «allié» n'est pas choisi comme totem, l'âme s'éloigne après un temps déterminé, sur lequel les Fâñ ne s'expliquent guère; il dépend surtout des sacrifices funéraires: s'ils sont suffisants, l'ancêtre récompense largement la tribu, puis s'éloigne vers les séjours heureux: dans les cas contraires, loin de récompenser la tribu, il cherchera de tout son pouvoir à lui faire du mal.

Cette conception de la crainte, que nous verrons tout à l'heure donner également naissance à certains totems, relie étroitement le totémisme par un de ses côtés, au mânisme et au culte des ancêtres.

Nous avons affaire, on le voit, dans ces conceptions, à un système fort embrouillé et surtout obscur, d'autant plus difficile à pénétrer que l'on a affaire à des gens peu habitués à raisonner. Par caractère, l'on a toujours remarqué cette tournure de l'esprit noir, et par désir de se débarrasser de vous, ou encore de vous plaire, ils sont toujours enclins à «dire comme vous», à approuver vos idées. Aussi, arriverait-on à des conclusions diamétralement opposées à la vérité en leur posant des interrogations directes. A une phrase posée ainsi: «Ce tigre est rouge, cette route est longue, n'est-ce-pas?» infailliblement le Noir répondra neuf fois sur dix: «Certainement.» Et une minute après, demandez: «Ce tigre est bleu, ou cette route est courte?» la réponse sera la même: «Certainement.» Tous les rapports militaires ou d'exploration signalent ce fait, en concluant que le Noir est un «fieffé» menteur. Pour nous, oui, mais pour lui, certes non, car il estime simplement que le Blanc désire une réponse affirmative, et il lui fait ce plaisir, qui lui est parfaitement égal. Mais nullement, dans son idée, il n'a répondu ce qu'il croit vrai, lui-même, et ne s'imagine pas qu'on réclame de lui la vérité telle qu'il la voit.

Aussi, dans ces interrogations, c'est le Noir lui-même qu'il faut «faire» parler, c'est sa propre pensée qu'il lui faut faire exprimer, et non un reflet de la nôtre.

La difficulté de ces concepts religieux ressort également de ce qu'ils peuvent varier de village à village, suivant les individus plus ou moins instruits des traditions. Peu à peu cependant, on arrive à dégager de toutes les réponses un ensemble que l'on ne s'attendait guère d'abord à trouver concordant. Ce manque de renseignements exacts, provenant de tribus et d'individus fort variés, est le défaut de certains auteurs, très méritants cependant, mais qui n'ont pu étudier l'âme noire que dans un faible rayon.

Après avoir constaté l'origine du totem d'après les réponses elles-mêmes des Noirs, passons maintenant à celles de leurs légendes [1] qui se rapportent à se sujet.

§ 2. Origine du totem d'après les légendes.

Nous avons donné précédemment, et il est évident que nous n'y reviendrons pas, la légende totémique du crocodile Ombure, à laquelle il est possible, avec quelque raison, de faire remonter l'origine du culte du crocodile. Bien que ce mythe puisse en être un des facteurs, il doit cependant remonter plus haut encore, tout à fait à l'origine de la race.

Sur la création de l'homme lui-même, les Fâñ ont en effet une légende curieuse, que nous donnons très-abrégée.

Au commencement, disent-ils, quand rien n'était encore, Dieu tira l'homme de l'argile. Bien qu'au premier moment, on puisse croire à une infiltration chrétienne [2] ou à l'influence des dogmes apportés par les missionnaires, nous ne le pensons cependant pas; outre que l'on trouve cette légende dans des clans où il est

[1] Nous n'avons pas donné ces légendes fort curieuses dans nos Etudes précédentes. La première, celle de la Création, a été également recueillie à Ndjolé par Mr. Largeau, et la seconde, celle de la Séparation, par Mr. Forêt, mort depuis administrateur de Porto-Novo, presque dans les mêmes termes que nous-même. Mr. Forêt l'avait transcrite chez les Pahouins du Sud.

[2] Par l'Ethiopie, ou au hasard des migrations à travers le Congo inférieur.

difficile de supposer cette influence, la suite semble démontrer qu'il n'y a là qu'une ressemblance fortuite ou un souvenir survivant des traditions primitives.

Voici cette légende:

I° Légende de la Création.

Esim bium bi mbê dia fe, Mébère a nga vel mur né
Quand les choses elles n'étaient pas encore, le Créateur il a fait l'homme avec

métex ékon; a nga nôñ ékon, a nga vel zô né mur. Mur éto,
les terres d'argile; il a pris l'argile, il a créé cela en homme. Homme celui-ci,

ashuméga dia, a nga shum ñe ane nsüé. Nsüé éto, an'a nga
commencement son, il a commencé lui comme lézard. Lézard celui-ci, mais il a

bî ñe mélu métan, étam médzim oshü. Mélu métan ve lôn, an'a nga
placé lui jours cinq, bassin d'eau la mer. Jours cinq mais passés, et il a

ké né ñe étam médzim, an'a nga size ñe éti; mélu nzangwal a to
été avec lui bassin les eaux, et il a mis lui dedans; jours sept il fut

éti. Alu édi onwam, an'a nga ké dige ñe. Ñina: küge! An'a
dedans. Jour le huitième, mais il a été regarder lui. Celui-ci: sors. Et il est

nga kü, a to mur. An'a nga zu Mébère na: Abora.
sorti, mais c'était un homme. Et il dit au Créateur que: Merci.

Au commencement donc, avant qu'il n'y eût rien, disent les Fâñ, Dieu seul était là, sans commencement ni fin. Comment était ce Dieu: les Fâñ disent simplement que sa Force remplissait tout.

Nous expliquerons dans notre Etude sur la Religion cette doctrine très spiritualiste, et qu'on croirait à tort, croyons-nous, d'infiltration ou d'influence européenne. Ces traditions, qui nous rappellent les sept jours de la Genèse, sont néanmoins fort curieuses. Dieu s'ennuyait d'être seul: c'est pourquoi il fit d'abord la terre; puis prenant de l'argile, il façonna un être informe. Cet être informe est un lézard, un saurien terrestre. Pendant cinq jours, il le laisse dans une sorte de lente incubation, préparant les « autres choses », et « faisant la mer », me disait un autre récit, qui s'accorde d'ailleurs avec celui-ci, pendant cinq jours, creusant le bassin des eaux. Puis, le cinquième jour passé, la terre et la mer étant terminées (et c'est en somme le premier jour génésiaque), le Créateur plonge le saurien d'argile dans les eaux; il y séjournera sept jours

avant d'en sortir à l'appel divin, et d'en sortir «homme». Le Fâñ, dans sa concision extrême, nous semble vraiment très beau: «Celui-ci: Sors! et il sortit et il était homme, et il dit à Dieu: Merci!»

Exprimer en moins de mots et dépeindre plus nettement une scène aussi belle nous paraît difficile! L'ordre absolument impératif: Sors!, l'obéissance immédiate, et le premier sentiment qui s'échappe de l'homme: Merci!, sentiment de reconnaissance, mais aussi sentiment profondément humain: c'était un homme, ce n'était plus une bête.

Dans ces lointaines traditions, l'école évolutionniste et matérialiste pourra trouver peut-être une confirmation de ses idées, en montrant combien ces idées de transformisme datent de loin dans l'humanité. Nous y verrons pour nous, au contraire, une nouvelle trace des souvenirs antiques: Dieu tirant l'homme de la terre. Mais sans entrer ici dans ces considérations qui alourdiraient notre Etude, constatons simplement, à l'origine primitive de l'humanité, l'existence du saurien; et de là au crocodile, il n'y a qu'un pas; *nsüé,* en fâñ, désigne en effet le crocodile terrestre, vulgairement le grand lézard. De cette existence primitive, à lui rendre un culte, puisque en somme c'était l'être primitif, le prototype de l'homme, et, qu'à côté de la race humaine, la race du crocodile subsistait, la transition était facile. En tout cas, les Fâñ l'ont faite, et volontiers, à ce souvenir et à cette tradition qui a dû laisser des traces plus profondes que Ombure, j'attribuerais le culte primitif du crocodile remontant ainsi aux origines mêmes de la race. Le mythe d'Ombure ne serait qu'une confirmation de ce même mythe antique: le totem de la race qui, négligé pour une raison ou une autre, ou abandonné, se serait vengé de terrible façon.

Ce culte des animaux aquatiques se retrouve également dans la plus grande partie des peuples africains, aussi bien que jadis, avec nos Tarasques, dans les traditions européennes. Dans l'Afrique entière, on parle de redoutables amphibies des grands fleuves «qui n'existent probablement que dans l'imagination» [1]. Je serais beaucoup moins affirmatif à ce sujet, ayant de fortes raisons d'être moins sceptique [2]. De fait, le lamentin, l'hippopotame, le crocodile, sont

[1] Opinion de plusieurs explorateurs et savants . . . en chambre.

[2] Voir article publié à ce sujet dans le Bull. de la Sté de Bordeaux en 1902.

regardés comme ancêtres par un grand nombre de tribus. Les Fäṅ, eux, reconnaissent simplement le crocodile[1]. Nous admettons volontiers pour ce mythe les antiques traditions dont nous avons parlé.

II[e] Légende de la Séparation.

Autrefois, il y a longtemps, me raconta un jour Esun-mbè, chef d'Akule Nzam (la sortie du Marais), au pays de la rivière Karagwa[2], le Créateur venait de faire les hommes. Cette histoire, je ne l'ai pas inventée, mon père me l'a fait apprendre, et ce n'était pas lui qui l'avait imaginée. Les hommes de ma race la racontent à leurs enfants, et leurs enfants la tiennent de leurs pères: c'est Ndun, notre *ésayôṅ,* qui nous l'a donnée. Et voici ses paroles.

Le Créateur avait fait les hommes, puis après eux le gorille, et puis le singe, et puis les Nains de la forêt, et puis les autres animaux, et tous vivaient ensemble dans de grands villages: la paix régnait parmi eux, et c'était Ndun qui les commandait tous. Lorsqu'il y avait une palabre, soit entre les hommes, soit entre les animaux, on comparaissait devant lui et il jugeait avec sagesse, car il était vieillard et prudent, et ses frères l'aidaient: *Mézu bèñabur, mvéye* = Bonnes sont les paroles des anciens[3]. Souvent, le Créateur descendait au village, et on lui rendait l'honneur qui lui était dû.

[1] Nous avons trouvé une seule fois le lamentin, *maṅa*, comme totem de clan.

[2] Importante rivière et affluent de la H[te] Aïna, près du pays des Dzèm.

[3] Bien plus tard, à deux cents lieues de là, on me contait ainsi la même légende dans une toute autre tribu. Nous ne citons que le commencement: il prouve assez l'antiquité de ce récit, presque identique, malgré l'éloignement des deux conteurs. «Et en ce temps là, il arriva» que les hommes n'étaient pas encore nombreux sur la terre. Non, ils n'étaient pas nombreux, et toutes les familles de la tribu habitaient le même grand village. Chaque matin, toutes les femmes prenaient la grande jarre de terre séchée au soleil, la mettaient sur leur épaule et descendaient à la fontaine pour chercher l'eau. Pour les premières, la difficulté n'existait pas: ayant rempli leur jarre dans l'eau qui courait rapide et claire, elles la reposaient vite au bord de la rive, puis s'accrochant aux racines des arbres penchés sur l'eau, elles trempaient leurs jambes, et riant et folâtrant, se baignaient à loisir. Mais quand les dernières arrivaient, car elles étaient dix et dix et dix au village et même encore beaucoup plus (je n'étais pas là et je ne les ai pas comptées, mon père tient de son grand'père, et encore bien avant, l'histoire que je vous raconte), les premières riant de toutes leurs forces, ne voulaient point céder la place, et elles se moquaient des autres etc.

et il s'entretenait avec Ndun. La paix régnait aux villages, et le Créateur était content.

Mais la dispute vint bientôt. Elle vint lorsque parmi les femmes, il y eut beaucoup de vieilles, et qu'il y eût aussi beaucoup de jeunes. En allant aux plantations, les vieilles femmes marchaient vite, vite, et les jeunes devaient suivre: et arrivant aux plantations, il fallait travailler, travailler beaucoup, les vieilles femmes chargeaient les jeunes, et celles-ci se plaignaient, mais leurs maris leur donnaient tort, et Ndun également: La femme doit travailler: *Bisé bunga, bunga bésé* = Travail pour les femmes, et pour toutes les femmes. Mais chaque matin, ce n'était plus la même chose. Dès que le vieux chef était sorti de sa case, lorsque le coq avait dressé ses plumes sur le haut du toit des cases et lancé son appel, toutes les femmes, suivant l'ordre qu'elles en avaient reçu, prenaient les vases et allaient à la fontaine chercher de l'eau. Cette fontaine était placée au fond de la vallée, car Ndun avait établi son village sur le haut de la colline, tout à fait comme celui-ci, pour être plus près du soleil qui réchauffait son corps déjà vieux. Le soleil est une très bonne chose: *Dzô da fè*[1], *nzox za byè* = Le soleil brille, l'éléphant vient au monde.

Toutes les femmes allaient chercher de l'eau, les jeunes et les vieilles: les jeunes allaient vite, vite, et les plus vieilles, doucement, doucement (car elles craignaient de tomber). Dès qu'elles arrivaient à la fontaine[2], les jeunes femmes et les filles se hâtaient de puiser

[1] Dicton familier. On le dit souvent quand le soleil brille, et l'interlocuteur répond: *Mveñ za nôñ,* la pluie vient et féconde.

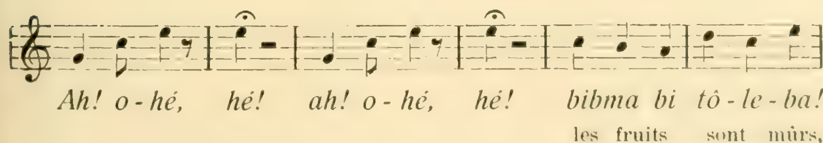
[2] Ce qu'on désigne par fontaine en fâñ se rendrait plus exactement par mare. C'est en effet une dépression remplie d'eau, alimentée par une source, et bien éclairée par le soleil. Toute la journée, le soleil l'échauffe à loisir. Matin et soir, les femmes viennent à la fontaine puiser l'eau nécessaire à la journée, et pour ce faire, entrent dans l'eau jusqu'à mi-corps, écartent de la main les impuretés de la surface et prennent de l'eau. Elles reportent ensuite leurs vases sur le bord et continuent leur bain qui est beaucoup moins un souci de propreté qu'un agréable rafraîchissement.

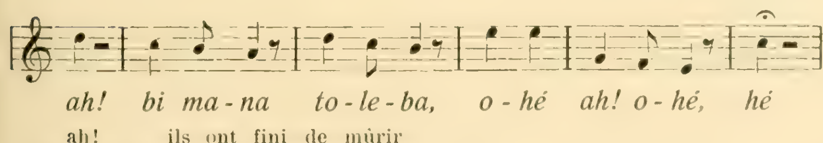
Toute la journée, les enfants sont aussi à la fontaine et à la rivière. Mais les Fâñ ne sont nullement difficiles sur la qualité de l'eau. Pourvu qu'elle ne soit pas absolument polluée, ils se préoccupent assez peu qu'elle soit fraîche et pure. Peut-être leur opinion a-t-elle une certaine base: on a constaté, en effet, maintes fois, que les eaux froides, ou cachées dans la forêt à l'abri du soleil, sont dangereuses et remplies de microbes, souvent empoisonnées par les racines des arbres et détritus végétaux.

de l'eau plein leurs vases, puis entrant dans l'eau, elles se baignaient et dansaient dans l'eau; quand les vieilles femmes arrivaient, l'eau de la fontaine était trouble; comme elles étaient pressées de remonter, il fallait puiser l'eau et la terre; quand le mari voulait boire, il ne trouvait qu'une eau vaseuse, et il criait très fort. Les vieilles femmes avaient beau dire, il criait, et après quelques reproches aux jeunes femmes, tout continuait comme par le passé. Les vieilles femmes étaient méchantes le soir, et les jeunes encore plus le matin. Or, un matin, les jeunes femmes s'étaient plus hâtées que les autres jours; cette nuit-là, il avait beaucoup plu, et les vieilles femmes allaient doucement, doucement car le sol était glissant. Quand elles arrivèrent à la fontaine, les jeunes femmes avaient déjà puisé leur eau, elles avaient fini de se baigner; quand les vieilles survinrent, les jeunes chantaient[1] pour se moquer d'elles.

Et elles chantaient:

Bvwa, Bvwa, mur a ne oshua	Allez, allez, celui qui est le premier,
A dige bur bé mvuza	Qu'il regarde celui qui est le dernier,
Mvuléga, maréga	Courez-vite, hâtez-vous,
Birès bilaréga ba wuṙ kwaṙ, kwaṙ[2]	Les jointures des os crient kwark, kwark[3]
Ah, ohé, hé, bibma bi tôleba	Ah! ohé, hé, les fruits sont mûrs.

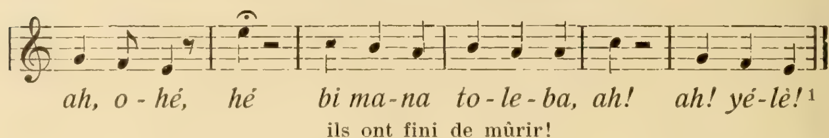




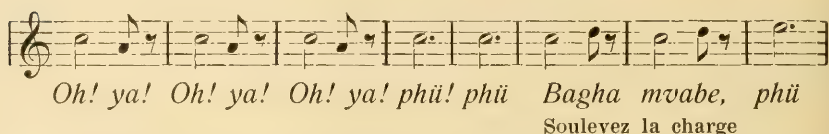
[1] Les femmes fâñ ont l'esprit très caustique: dans leurs chants, elles savent dire les choses les plus piquantes sans en avoir l'air.

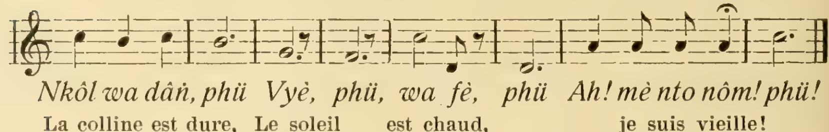
[2] L'air de cette chanson est demeuré encore aujourd'hui fort connu, et fournit même un rythme de danse.

[3] Les jeunes filles, arrivées les premières, se moquent des vieilles, plus lentes, et dont les jointures craquent.



Elles se moquaient des autres, et elles chantaient: *Bvwa, bvwa!* Les vieilles femmes étaient furieuses! Elles avaient beau se hâter, elles étaient toujours les dernières, et quand enfin elles pouvaient descendre puiser l'eau, les jeunes femmes étaient déjà parties, l'eau était toute boueuse. Ah! les vieilles femmes n'étaient pas contentes! Et alors, elles remontaient au village:





Et quand les pauvres vieilles arrivaient en haut, tout essoufflées, tout haletantes, au seuil des cases, les jeunes femmes, assises sur le *kwa*[2], se gaussaient d'elles, et chantonnaient l'ironique refrain:

Ah! ohé, hé, bibma bi toleba, ha! Ah! ohé, oh!
les fruits ont fini de mûrir, ah! ohé, oh!

Endurer pareil affront, subir journellement pareils outrages, les matrones s'en sentaient incapables, et bientôt les coups pleuvaient: *Yî, yî, yî, kwas, kwas, yî, yî!*[3] et les cruches cassaient, le sang coulait, les unes pleuraient, et les autres boitaient . . . la situation

[1] Cette danse ressemble à notre polka, mais le deuxième temps est beaucoup plus rapide, le pied gauche partant le premier, et au deuxième temps, le pied droit exécutant un rapide jeté, avant de rejoindre le pied gauche: le danseur frappe des mains au premier pas de chaque mesure, et le tamtam frappe la première note fortement, laisse la deuxième, et donne deux petits coups à la troisième. Le *hé* isolé est «glissé» sur le tamtam.

[2] Sorte d'escabeau à trois pieds, taillé d'un seul morceau dans un bloc de bois, et qui fait partie intégrante du mobilier de toute case de Fâñ.

[3] *Yî,* c'est-à-dire «les pleurs», *kwas,* les coups.

ne pouvait durer ainsi! Chaque jour, nouvelles disputes, chaque jour, nouveaux coups, et bientôt naturellement, les hommes se mirent de la partie. Les jeunes prenaient parti pour les jeunes, les vieux prenaient parti, qui pour les vieilles, qui pour les jeunes. Le chef du village dit: «Cela ne peut pas durer ainsi!» Tous les guerriers furent du même avis: «Cela ne pouvait durer ainsi», d'autant que les femmes, jeunes ou vieilles, perdaient maintenant tout leur temps à faire de nouvelles jarres, tant on en cassait! Pour aller chercher de la terre à poterie il y avait loin: les hommes n'étaient pas contents. Les femmes étaient encore plus fâchées.

Le vieux chef du village appelle donc le sonneur de trompe:

«Prends ton *élana,* lui dit-il, et parcours le village, en appelant les hommes.»

Le sonneur prit son *élana* d'ivoire et parcourut tout le village, en appelant les hommes. Ils vinrent tous dans la case du grand chef (maison commune)[1] et prirent place sur les bancs: les femmes vinrent aussi, mais on les fit rester dehors, comme c'est la loi, et elles regardaient par les fentes des bambous: elles écoutaient aussi.

La délibération fut longue: chacun prenait parti pour les siens; finalement il fut décidé ceci: à tour de rôle, chaque parti descendrait à son tour chercher de l'eau le premier. Le premier jour, les vieilles femmes devaient descendre d'abord, les jeunes ensuite; le second jour, les jeunes d'abord, les vieilles après. Et là-dessus, on se sépara.

Le lendemain matin, les jeunes femmes, jarre sur le dos, attendaient impatiemment . . . Au tour des vieilles d'abord . . . Et voilà bien une autre affaire . . . les jeunes attendaient, attendaient, et personne ne voulait plus être vieille! . . .

[1] Nous avons été témoins d'une scène toute semblable dans un village fâñ du Ht Ntèm: à notre arrivée dans ce village, le chef venait de faire appeler tous ses hommes dans la grande case centrale qui sert partout de maison communale dans nos tribus. Sept à huit cents hommes étaient ainsi groupés, assis sur des bancs, et écoutaient dans un profond silence l'orateur qui développait ses raisons. Il s'agissait d'une guerre à déclarer. A notre arrivée, nul ne sembla faire attention: nous prîmes place au milieu d'eux, et la séance continua sans que l'orateur se fût interrompu. Quand la délibération eut pris fin seulement, on nous demanda «rudement» ce que nous voulions et pourquoi nous étions venus troubler l'assemblée.

Et les disputes recommencèrent . . .

Si bien, que ne pouvant arranger la chose, le vieux chef résolut d'aller au village du Chef de la Race, du Créateur universel, pour lui exposer la palabre. Il ordonne donc à sa femme de lui faire cuire des bananes, les enveloppe dans les feuilles d'amome, y joint un morceau de sanglier, relève son pagne . . . le voilà parti. Bvé [1], bvé, il marche, bvé, bvé, il marche longtemps, et content dans son cœur, car les présages ont été favorables; en partant, l'oiseau *mbva* a chanté à sa droite [2], et les cigales *fifé* l'ont salué au passage de leur cri strident. Bvé, bvé, il marche: le soleil a dépassé le milieu du ciel; il monte la grande colline, il monte à grand'peine, car le chemin est dur, et il arrive enfin à la grande caverne du Tonnerre. Dans sa main, il tient le fétiche protecteur, et en même temps, il chante le chant consacré, le chant qui met à l'abri des fureurs de l'Esprit *Nzalâñ* (Tonnerre):

Oh! Nzalâñ! [3] *Oh! Nzalâñ, E - sa, Oh! Khuma, oh! Khuma,*

E - sa, o wuÿe né mé - lo mvoÿe min - ko - be

bi-vé-vé. Mé nga ma-ne dzi mé - lan, mé ne nsôl né béñâñ

a - lu. Wu-ÿe oh! Nzalâñ, o E - sa Khuma.

---

[1] Imitation de sa marche pénible.

[2] Les Fâñ attribuent une très grande importance aux présages et interprètent les cris de beaucoup d'oiseaux. Si, par exemple, partant en voyage, ils entendent le cri du grand-duc (ou d'un grand oiseau de nuit semblable à ce dernier) ils rentreront chez eux et interromperont leur voyage. De même, si en partant du village, ils voient un petit oiseau noir, c'est présage de mort. La cigale, au contraire, porte bonheur.

[3] Le Tonnerre n'est pas en général redouté des Fâñ, et dans la forêt, ils s'en moquent plutôt, car ils se croient bien à l'abri de ses attaques. De fait, dans les bois, avec le nombre infini de grands arbres, qui attirent et déchargent vite la foudre, il y a peu de danger pour les hommes qui circulent dans les sentiers; il en est tout autrement dans la montagne dénudée.

«O Tonnerre, o Tonnerre, Père et Seigneur. Seigneur et Père, écoute favorablement les prières et accueille les dons. J'ai mangé le *mélan*[1] (= je suis initié) et je suis consacré avec les prêtres de la nuit. Ecoute, ô Tonnerre, ô Père, ô Seigneur.

Ce refrain est repris par l'assemblée: le narrateur continue ensuite par un chant assez long dont les termes archaïques échappent en partie aujourd'hui à la compréhension des indigènes, évocation au Tonnerre, fils du Ciel et de la Nuit, roi de la Foudre et des Eclairs, chef des Morts au sombre visage.

Le vieux chef a dépassé la caverne: il arrive au village du Dieu Créateur, et le voici en sa présence.

«Ah! Mbola, lui dit-il[2].

Et *Nzame* lui répond: «Mbola, chef des Hommes. Tu es venu?

— Oui, je suis venu, et voici ma requête. Dans mon village, la paix s'est enfuie, les femmes ne veulent plus obéir, les hommes n'écoutent plus ma voix. Que faire?

Et *Nzame* lui demande: «Pourquoi les femmes ne veulent-elles pas obéir? pourquoi les hommes n'écoutent-ils plus ta voix?

Et le vieux chef, appuyé sur son bâton, déroula sa barbe tressée[3] et commença son discours:

---

[1] Dans la fête d'Initiation *(erôm)* ceux qui doivent être initiés mangent encore aujourd'hui le *mélan*, écorce de l'*Erythrophleum Guineense*, qui cause, à faible dose, une sorte d'ivresse extatique, et à haute dose, la mort. Deux espèces très différentes fournissent le *mélan*. Dans les fêtes d'initiation proprement dites, aux premières épreuves, on fait absorber aux patients une assiette pleine d'écorce râpée de *mélan*. C'est alors l'écorce du Tabernanthe Iboga (Baillon), arbuste de 1—2 mètres, dont l'alcaloïde, l'Ibogaïne est somnifuge et aphrodisiaque. Au contraire, dans les «épreuves» et initiations du 2e degré, sous le même nom de *mélan*, on emploie l'écorce de l'*Erythrophleum guineense*, qui renferme un poison dangereux, l'Erythrophlœine; il provoque des convulsions, suivies de l'arrêt du cœur. L'Erythrophleum est un bel arbre de 30—40 mètres aux belles fleurs blanches. En Casamance, il est connu sous le nom de *deli* et *teli*, et sert également de poison d'épreuve. A Madagascar, on trouve l'Eryth. Conminga, avec les mêmes usages et propriétés.

Le chant que nous venons de citer prouve l'antiquité de ces coutumes.

[2] C'est-à-dire: Puisses-tu devenir vieux. C'est le salut ordinaire des Fâñ.

[3] Encore aujourd'hui, dans les tribus de l'intérieur, tous les chefs portent la barbe tressée en fines cordelettes réunies ensemble à l'extrémité par un fil de cuivre. Les Fâñ ont souvent une barbe majestueuse. Nous avons ainsi pu photographier deux chefs différents: à l'un, une superbe barbe s'étalait à flots

«O Dieu, Créateur, Maître de tout, tu m'as créé chef du village des hommes, cela, c'est bien. Tu as créé les hommes, c'est bien; mais tu as créé les femmes, ce n'est pas bien. Les hommes gardent la paix entre eux, mais avec les femmes, le moyen n'existe pas. Femme et porc-épic, c'est une seule et même chose: *Munga né ngôm, nga! biyô*[1]. C'est toi qui nous as créés, à toi de nous rendre la paix.»

Et *Nzame* répondit: «Je te la rendrai.»

«Bien, répondit le chef, tu le peux car tu es le tout Puissant, mais sans cela . . .»

Et ce jour là, *Nzame* et le vieux chef des hommes demeurèrent ensemble. Ce qu'ils se dirent, il serait trop long de vous le raconter ce soir . . . et puis, je n'y étais pas.

Le lendemain, le vieux chef des hommes vint dire à *Nzame*: «Je m'en vais.»

Et celui-ci: «Je vais avec toi.»

Et ils partirent ensemble. Longtemps, longtemps, ils descendirent, et le soir enfin ils arrivèrent au village des hommes, et tout le monde y dormait.

Et *Nzame* dit au chef: «Ne réveille personne, n'annonce ma présence à personne, demain, je veux juger par moi-même des querelles des femmes.»

Et ainsi que *Nzame* l'avait ordonné, ainsi le fit le vieux chef.

Et ils dormirent.

Au matin, les femmes descendirent à la rivière chercher de l'eau. Les jeunes, ce jour-là, étaient descendues les premières, et les disputes recommencèrent bien vite.

Du haut de la colline, *Nzame* considérait le spectacle. Et le vieux chef lui dit: «Que feras-tu?»

pressés au dessous des genoux; à l'autre, la barbe, moins fournie, dépassait les pieds, lorsqu'il était debout, de plus de 15 cm. De pareils faits ne sont pas rares: cependant, d'une façon générale, les Fâñ ont soin de s'épiler le menton et la lèvre supérieure. C'est un sacrifice rituel sur lequel nous aurons occasion de revenir. Les descendants directs de familles princières ont seuls le droit de porter ainsi la barbe.

[1] Proverbe fâñ dont la signification littérale est celle-ci: Une femme et un porc-épic, n'est-il pas vrai? (s. e. sont même chose). Des épines. Le proverbe joue sur le mot *nga* qui signifie à la fois «n'est-ce pas» et «femelle».

Mais *Nzame* répondit: «*Aké khu à ñhère ña!* L'œuf de poule n'en remontre pas à sa mère[1]. C'est moi qui suis l'Ordonnateur de toutes choses.»

Et quand les femmes furent remontées au village, *Nzame* fit appeler le sonneur d'*élana.*

«Parcours le village, lui dit-il, et fais comparaître tous les hommes devant moi. Appelle toutes les femmes, et fais-les comparaître devant moi.»

Et tous les hommes vinrent, et toutes les femmes vinrent aussi. Et *Nzame,* apparaissant tout à coup au milieu de l'assemblée, le vent tomba, et chacun sentit le froid de la mort dans son cœur. Tous eurent très-peur.

Nzame prit la parole: «C'est moi, Ordonnateur de toutes choses.»

Et l'assemblée, toute entière, reprit: «C'est toi, l'Ordonnateur de toutes choses.»

O ne Mé - bé - re mam mé - sé - sé, hé. Mé - bé - re
«Tu es l'Ordonnateur (de) choses toutes, oui, Ordonnateur (de)

mam mé - sé - sé, hé hé.
choses toutes oui, oui.»

«C'est bien, dit *Nzame,* et je suis venu mettre la paix au milieu de mes enfants.

— Tu es venu mettre la paix au milieu de tes enfants.

— Voici donc ce que vous allez faire.

— Voici donc ce que nous allons faire.

— Vous êtes devenus trop nombreux pour vivre sur la même colline, et vous m'avez désobéi: je vous avais dit: «Vous vivrez en paix et sans faire de disputes, vous n'avez pas obéi.»

Les hommes interrompirent en criant: «Ce sont les femmes qui ont désobéi.»

[1] C'est-à-dire un enfant n'interroge pas son père pour savoir ce qu'il fera: il doit obéir en silence.

Mais Dieu leur imposa silence: «Restez silencieux, c'est vous qui êtes les maîtres: *Fam a ne fam, munga munga.* L'homme est l'homme, la femme est la femme. Vous allez donc vous séparer, les uns iront à droite, les autres iront à gauche. Les uns iront en avant, les autres iront en arrière, et vous resterez en paix.»

Mais le vieillard Ndun, le chef de la race, eut beaucoup de peine dans son cœur en entendant ces paroles, et il tomba en arrière, et il était comme mort. Les femmes crièrent, et commencèrent les lamentations funèbres, et Dieu dit: «J'ai pris Ndun avec moi; parce qu'il est votre père, il doit rester avec vous: c'est moi, le Maître de la vie et de la mort.»

Et tous reprirent: «C'est toi, le Maître de la vie et le Maître de la mort.»

Mais le Créateur: «Ndun est encore vivant; mais il ne peut rester ainsi avec vous.»

Les Hommes ne comprirent pas. Le Créateur répéta: «Les uns iront à droite, les autres iront à gauche et ce sera la séparation: *Akane bé kanege.* Les uns iront droit devant eux et les autres s'en iront en arrière, et vous resterez en paix.»

Et les hommes répondirent: «C'est bien. Mais les animaux, que feront-ils? Resteront-ils aux villages?»

Et le Créateur: «Prenez avec vous ceux que vous voudrez.»

Et ils choisirent le chien et la poule. Et le chien et la poule restèrent avec eux. Pour les autres, le Créateur dit: «Je vais les renvoyer dans leurs forêts.»

Les hommes réclamèrent: «Ils nous feront du mal.»

Mais le Créateur répondit: «Allez dormir dans vos cases, car voici que la nuit est venue. Demain, vous verrez «les choses».»

Et le lendemain, ils virent ces choses, et elles étaient deux. La première, c'est celle-ci: Ndun, le père de la race, en rentrant dans sa case, eut froid dans son cœur, car son peuple allait le quitter, et il dit à sa femme préférée: «Je suis mort.» Il se couche sur son lit. Le lendemain, il était froid partout et les femmes dirent: «Il est mort.» Nzame dit: «Je le sais, c'est moi, le Maître de la vie, c'est moi, le Maître de la mort. J'ai pris Ndun. Faites les funérailles.»

On fit les funérailles. Les femmes commencèrent les lamentations et le chant de mort [1]. Ce chant de mort, vous le connaissez, nous l'avons gardé.

Chant des derniers moments.

O ta - re, yî, yî; zi, ta - re, wa ku - re dzi?

Mur a nga yü we, ta - re, mi - ne ké zêñ ve ké yèn ab-

vu - le a - wa Nsis-sim o ké lur é - fa a - yar.

O ta - re, zi wa ku - re dzi? ta - re, dzô dâ yên én-

dèn-dâñ, mis mi vi - ne a. Méd-zim mé-shüé, é - li é - yô,

é - fo é kü - a. Ta, é nda ta - re, ko - le - ga bi-lox é-

fa méyôm, é - fa mé - yal, fam a yèn mé-shol-ba.

O Tare, yi, yi! zi tare, wa kure dzi?	O Père, hélas, hélas, pourquoi, ô Père, abandonnes-tu ton foyer?
Mur a nga yü we, tare!	Un homme t'a tué, ô père!
Mine ké zêñ ve ké yèn abhule [2] awu.	Vous chercherez la vengeance de sa mort . . .
Nsissim o ké lur éfa ayar . . .	Ton ombre va passer sur la rive opposée [3].

[1] Mgr. Le Roy a également reproduit ce chant de mort dans la Religion des Primitifs . C'est un des plus beaux que nous connaissions, au point de vue des idées.

[2] Le chant est adressé par les femmes aux hommes présents, d'où l'adjonction.

[3] Allusion au fleuve que les morts doivent passer.

O Tare, zi wa kure dzi, tare?	O Père, pourquoi abandonnes-tu ton foyer, ô père!
Dzô da yèn éndèndâñ, mîs mi rinéa.	Le ciel s'est éclairé[1], les yeux se sont obscurcis.
Médzim méshüé éli é yô, éfô za küa	L'eau (la vie) est tombée de l'arbre[2] goutte à goutte, le rat est sorti de son trou.
Ta! é nda tare.	Voyez, c'est la maison du père.
Kolega bilox	Cueillez les herbes funéraires.
Efa méyôm, éfa méyal.	(Aspergez) du côté droit, (aspergez) du côté gauche . . .
Fam a yèn méshol'ba! . . .	Un homme voit maintenant les choses invisibles.

Après le chant de mort, le Créateur ordonna: «Prenez deux femmes, une vieille et une jeune.»

Et on les prit. Et le Créateur dit: «Faites couler leur sang, car c'est moi, le Maître.» On fit couler leur sang et elles moururent. (Maintenant, on ne fait plus ainsi.) Et quand elles furent mortes, le Créateur dit: «Creusez une grande fosse.»

On creusa une grande fosse. Puis le Créateur ordonna: «Mettez Ndun au fond.»

Et quand il y fût étendu: «Maintenant, brûlez les deux femmes.» Et on les brûla. Et quand elles furent brûlées, le Créateur dit: «Cela, c'est le sacrifice, *zô to é ne atâñ.*» Et ainsi vous ferez encore quand je l'ordonnerai: «Je suis le Maître.»

Ils répondirent: «Tu es le Maître.»

Nzame dit encore: «C'est bien: prenez les cendres et gardez-les avec vous: c'est le signe du mystère *(ndèm endzèndâñ).* Je vous protégerai. Prenez ce qui reste des femmes et jetez-le sur le corps de Ndun.» Et on le jeta. «Exécutez maintenant les danses funèbres.» Quand elles furent dansées, le Créateur dit encore: «La nuit où Ndun est mort, à quel animal avez-vous songé?» Et chacun avait songé un animal. *Nzame* l'avait ainsi voulu.

Et chaque homme nomma un animal. *Nzame* dit: «C'est bien.» Il leva le doigt et dit seulement: «Je veux.» Et les animaux vinrent, un de chaque espèce, comme chaque homme avait pensé,

---

[1] Allusion à la croyance des Fâñ: la vie est la flamme qui illumine l'œil: à la mort, celui-ci se ternit, et la flamme de la vie qui est immortelle, reste dans l'atmosphère, d'où encore la croyance aux feux follets.

[2] La vie est comparée à un rat qui s'enfuit de sa retraite.

et il y en avait une grande quantité. Chaque animal vint près de chaque homme, comme il avait songé.

Le Créateur dit: «Que le sang coule.» Chaque homme prit son couteau de sacrifice et trancha le cou de l'animal: le sang coula et couvrit la colline.

Mais les enfants de Ndun réclamèrent: «Pourquoi, nous autres, n'avons-nous pas d'animal?» Le Créateur leur répondit: «Votre tête est vide. N'êtes-vous pas les fils de Ndun et mes enfants? Votre père était le lézard que j'ai fait au commencement des choses, quand il n'y avait rien encore! Que réclamez-vous encore? Je suis fatigué!»

Et les fils de Ndun se turent, car le Créateur était très en colère, et parce qu'ils avaient les cendres de leur Père Ndun. Ils ne dirent plus un mot. Le sang des animaux coula et couvrit toute la colline. Mais des hommes se tenaient là, sans avoir eu aucun animal pour faire répandre le sang. Le Créateur leur dit: «C'est bien. Allez couper les arbres que vous avez vus en songe.» Ils allèrent les couper et revinrent avec le bois. Le Créateur dit: «C'est bien.»
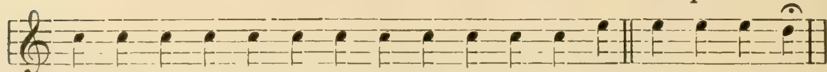
Et ces hommes, en effet, n'avaient pas vu d'animal dans leurs songes, mais ils avaient vu des arbres, chacun un arbre, chacun un arbre. Et l'on mit tout ce bois l'un sur l'autre, un arbre sur un arbre, un arbre sur un arbre. Ainsi fut fait par les hommes, et les autres animaux étaient là, venus des villages. Puis le Maître de la vie dit encore: «Mettez les animaux sur le bois.»

On fit comme il avait ordonné, et tout d'un coup, la chose que nous appelons maintenant «feu» s'éleva, et voici comment. Lorsque tous les animaux furent placés sur le bois, et il y en avait beaucoup, le Créateur fit un signe, et le Tonnerre vint: il éclata, et l'Eclair vint aussi: l'Eclair brilla, et aussitôt on vit une grande flamme s'élever; et le bois brûla. Et le Maître dit: «C'est le Feu.» Les Hommes dirent: «Oui, c'est bien. Le Feu est bon», et le fils aîné de Ndun chanta le chant du feu, le chant que vous connaissez. C'est le fils de Ndun qui chanta le feu le premier[1].

[1] On chante encore ce chant, non pour s'amuser, mais seulement dans les cérémonies de *ngoïa* ou d'expiation. C'est surtout un chant après les funérailles, pour procurer le repos à l'âme errante. On le chante encore dans une cérémonie particulière, l'*adzi nóme*. Lorsque un vieillard est fatigué de la vie, ou accablé d'infirmités incurables, il déclare qu'il veut être brûlé. On

Chant du Feu.

Harpe.

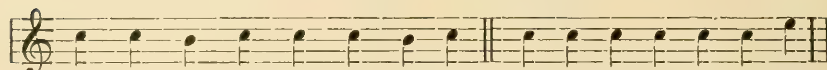


Ndua, ndua, ndua dzi ési, ndua dzi é - yô,
Feu, feu, feu du foyer d'en bas, feu du foyer d'en haut,
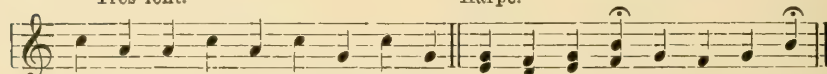


Myèl wa kü é ngon, myèl wa kü é vyè,
Lumière qui brille dans la lune, lumière qui brille dans le soleil,

Otiti wa lamba aluse, otiti wa sale éndèndâṅ,
Etoile qui étincelle la nuit, étoile qui fend la lumière (étoile filante),



Nsissim nzalâṅ, dzis mvès o-kôs, Ndua dzô da yô én-dèndân.
Esprit du tonnerre, œil brillant de la tempête, Feu du soleil qui nous donne la lumière,

Très lent. Harpe.



Ma lè we ngoïa, ndua, ndua.
Je t'appelle pour l'expiation, feu, feu.

Ndua wa lur, méwua é mébo,
Feu qui passe, et tout meurt derrière tes traces,

Ndua wa lur, méṅîṅa é mébo,
Feu qui passe, et tout vit derrière toi,

Bili bi dziga, ašu né ašu,
Les arbres sont brûlés, cendres et cendres,

Biloẋ bi nga fa, biloẋ bi nga wum,
Les herbes ont grandi, les herbes ont fructifié.

Ndua angom né bur, ma lè we ndua, ngoïa.
Feu ami des hommes, je t'appelle, feu pour l'expiation.

construit alors un bûcher avec certaines essences d'arbres, dont l'une surtout brûle en donnant une chaleur extrême, et le cadavre, placé au dessus du bûcher, est vite consumé. Pendant que le cadavre brûle, on exécute au son du tamtam les danses funéraires et on chante en même temps le chant du feu que nous reproduisons ici. Ce chant est exécuté en chœur, le soliste donnant d'abord chaque phrase.

Ndua ma lè we, ndua nkam édzi,
Feu je t'appelle, feu protecteur du foyer,

Wa lur, bé kébana, ké mur édâṅ édâṅ,
Tu passes, ils sont vaincus, nul ne te surpasse,

Ndua dzi, ma lè we ndua ngoïa.
Feu du foyer, je t'appelle pour l'expiation [1].

Lorsque tous les animaux eurent été consumés, les hommes, selon l'ordre qu'ils avaient reçu, recueillirent les os calcinés, et après les avoir broyés en poudre, les gardèrent avec les cendres de Ndun, chacun sa part, chacun sa part. Et le Créateur leur dit: «Cela, c'est l'Alliance de l'Union.» Tous les hommes dirent: «Nous l'aimons ainsi. Nous sommes frères de race.»

Après cela, on jeta les cendres sur le corps de Ndun, et quand la fosse fut comblée, le Créateur ajouta: «Allez chercher des pierres.»

On alla chercher des pierres, et on les mit sur la fosse, et les pierres s'élevèrent très haut, très haut. Le Créateur dit: «Voilà le signe. Quand, en voyage, vous verrez l'endroit où repose un homme, vous jetterez une pierre ou une branche ou une feuille, et vous ferez ainsi.»

Les hommes répondirent: «Nous ferons ainsi.»

Et le vieux chef ajoutait: «Nous avons toujours fait ainsi depuis lors, et c'est pour cette raison que nous agissons comme cela.

Et quand les pierres furent montées très haut, très haut, le Créateur dit aux hommes: «C'est ainsi la Séparation où il faut se séparer: *Akane bé karége.*» Les Hommes partirent donc après, les uns à droite, les autres à gauche, les uns partirent en avant, les autres en arrière, et nul ne resta.

Et ceci est la première chose.

La deuxième, la voici. Elle arriva au moment où les hommes allaient se séparer. La deuxième chose, la voici donc:

---

[1] Les chants de *ngoïa* ou d'expiation sont parmi les plus beaux sinon, toujours comme musique, du moins comme élévation poétique de sentiments et d'idées. Le chant du feu est un des plus remarquables.

Récit.

Le Créateur dit aux hommes. «C'est fini. Je ne m'occuperai plus de vous.»

Ils répondirent: «Pardon, oh! Pardon. Tu es notre Père et notre Gardien.»

Mais le Créateur leur répliqua: «L'Esprit de la Race demeurera avec vous, fort et puissant: il vous gardera.»

Tous dirent:

«Mais la nuit est venue.

— Vous irez donc dans vos cases et vous dormirez.»

Tous les hommes allèrent dans leurs cases et dormirent. Le lendemain au matin, ils revinrent dans l'*abèñe,* et le Créateur demanda:

«Vous avez eu les songes?»

Ils répondirent: «Nous avons eu les songes.»

Et le Créateur demanda: «Quel animal avez-vous vu dans votre songe?»

Et chaque homme avait vu le même animal qu'il avait immolé à Ndun; le Créateur l'avait voulu ainsi, car il dit: «C'est bien, je suis le Maître de la vie et le Maître de la mort. Sortez dans la cour du village.» Ils sortirent donc, et voici que les animaux vinrent aussi, chacun près de chaque homme, comme il avait rêvé. Les autres restèrent dans leurs villages.

Le Créateur dit: «Prenez vos couteaux de sacrifice et faites couler votre propre sang.»

Chacun prit son couteau de sacrifice et fit couler son sang. Et il dit encore: «Prenez vos couteaux de sacrifice et faites couler le sang de l'animal.» Et ils firent ainsi.

«Prenez le sang de l'animal et mêlez-le au vôtre.» Et ils firent ainsi.

«Prenez votre sang et mêlez-le au sang de l'animal». Et ils firent ainsi.

Mais beaucoup n'étaient pas satisfaits [1]. Tous auraient voulu le tigre comme frère de sang. Mais le Créateur ajouta: «*Ké dige*

[1] Evidemment, comme la suite le montre, parce qu'ils avaient pris des animaux inférieurs comme frères de sang.

ékô, mur éki zia, mur éki zia. Ne regardez pas l'enveloppe: chaque chose a sa vertu particulière. Je suis votre Père.»

Et ainsi fut fait.

Et le lendemain, tous se séparèrent, chacun avec son animal particulier. Les autres animaux partirent dans la forêt, abandonnant le village où ils vivaient tous ensemble, et chacun fonda sa famille.

Chaque homme partit, emmenant avec lui sa famille, et personne ne resta au village, et chaque famille eut son *mvamayôñ*[1]; c'est en lui qu'entre, après la mort, la Vertu de la Race, *ékiayôñ*.

Et voilà pourquoi, nous autres Ndun, nous avons le crocodile.»

La fin de ce récit fut bien un peu écourtée! Quand il touchait à son dénouement, à peu près tous les assistants s'étaient retirés, le connaissant déjà. Les autres dormaient, le vieux chef était fatigué, et ne demandait pas mieux que de s'en aller. Pour moi, de temps à autre, surtout aux interminables et monotones couplets qui de temps en temps émaillaient le récit et le prolongeaient de façon bien inutile, je ne jurerais pas de n'avoir pas été quelque peu inattentif. J'avais heureusement avec moi mon fidèle interprète Békalé, content de collectionner pour plus tard des récits qu'il ne connaissait pas encore dans sa race bosyeba; il se promettait bien de les redire plus tard dans la case, le soir, près des grands feux . . .

Nous n'insisterons pas sur ce récit, qui, entre plusieurs autres de même genre, montre cependant clairement l'idée de l'origine du totem d'après les Fâñ.

C'est un échange de sang pour s'assurer la protection d'un animal donné pendant la vie, protection qui ne doit pas être mesurée à l'apparence de l'animal. Ce n'est pas un échange de sang pour que l'esprit de la race trouve, après la mort, un nouveau corps qui lui permette de se mouvoir et d'agir: ce serait la métempsycose: les Fâñ ne l'admettent pas. C'est, après la mort de l'ancêtre, l'esprit de la famille ou de la race, ou, si l'on préfère, la vertu de la race allant reposer dans un animal, où le

[1] Le *mvamayôñ* a donc seul fait alliance avec la tribu. C'est un parent humain, les autres restent animaux. Et voilà pourquoi aussi, comme nous le dirons, on répète de temps à autre cet échange de sang pour raviver la parenté.

rejoignent ensuite les émanations de cette vertu ou de cette force pour veiller efficacement sur la race qu'ils ont fondée, ou dont ils ont fait partie.

Aussi, quand Mgr. Le Roy[1] écrit en parlant des «frères de sang»: «Si cette parenté par échange du sang n'est pas tout à fait le totémisme, elle en est du moins «voisine», et nous aidera à le comprendre», nous le croyons plus près encore de la vérité qu'il ne le pense: la parenté par échange du sang, si nous nous en fions au sentiment des Fâñ, est plus que «voisine» du totémisme: c'en est un dérivé.

§ 3. L'origine du totem d'après les auteurs.

L'étude de l'origine du totem, d'après l'opinion actuelle des Fâñ, et d'après leurs légendes, relie le présent et le passé. Nous avons ainsi donné à l'origine du totem une cause qui pour être moins répandue que les motifs habituellement assignés, n'en offre pas moins des probabilités aussi grandes.

Les causes de l'origine du totem, ou ce qui est équivalent, du totémisme sont fort diverses, suivant les auteurs: les énumérer toutes serait impossible. Nous nous contenterons donc des principales, et encore seulement en tant qu'elles peuvent se rapporter au système fâñ. Les unes, nous les combatterons absolument. Pour les autres, nous indiquerons la part de vérité ou de vraisemblance qui peut s'y rattacher.

Ie Cause de totémisme: La Crédulité populaire.

La première cause assignée que nous examinerons est celle-ci: la crédulité.

Pourquoi les Noirs ont-ils un totem?

Le totem est né de la simple crédulité des gens, disent les uns.

C'est la réponse la plus facile: ce n'est pas la plus scientifique.

C'est d'ailleurs la doctrine de ceux qui n'admettent aucun sentiment religieux chez les Noirs, et il y a de ces gens. C'est également la pensée de ceux qui, rejetant tout examen critique, attribuent, à priori,

[1] La Religion des Primitifs, *op. cit.*

toute croyance religieuse à la pure naïveté des gens. Un croyant n'est autre chose qu'un naïf, un abusé, quelque soit sa religion. Ainsi dira au sujet du totem des indigènes du Niger, le Colonel Binger[1] en s'appuyant sur le témoignage plus ou moins autorisé et assez peu probant des indigènes musulmanisés, c'est-à-dire, dit-il, déjà civilisés (ou dégagés de la superstition, ce qui est équivalent).

Ainsi, un homme qui a vécu longtemps parmi les Hottentots, Levaillant, par ailleurs naturaliste de valeur, écrit: «L'usage qu'on prête aux Hottentots de consulter les entrailles d'un mouton . . . et tous les contes de cette espèce, sont tout au plus dignes d'amuser le peuple. Là où il n'y a ni religion ni culte, il ne peut exister de superstition. Il n'y a ni médecins, ni prêtres, et dans l'idiome hottentot, aucun mot n'exprime aucune de ces choses. Il serait étonnant que ces peuples que j'ai si souvent fréquentés, avec lesquels j'ai vécu si longtemps, eussent été assez adroits ou assez faux pour se cacher de moi, au point que je ne me fusse jamais aperçu, ni par leurs discours, ni dans leur pratique de vivre, d'aucun signe ou d'aucun acte de superstition. Je me garderai bien de donner comme des usages religieux certaines privations qu'ils s'imposent d'eux-mêmes; par exemple, ils ne mangent jamais de lièvre, ni de la gazelle nommée duykers . . .»

Et si l'on en recherche la raison, Levaillant n'est pas embarrassé pour la trouver:

«Le lièvre est un animal informe (?) qui les dégoûte, la viande du duykers est trop noire, et ces animaux sont trop maigres.»

En somme, le Hottentot, sans aucun culte ni religion, mais «dans l'état de nature, est essentiellement bon» tandisque les Blancs n'ont que «des vertus factices dont les noms nous sont à peine connus, et le régime consenti par personne». On s'étonne que de semblables voyageurs puissent même noter un acte de superstition! Nous ne nous attarderons pas à réfuter Levaillant. Depuis longtemps, on a fait justice de ces assertions, et aujourd'hui, non-seulement on a reconnu une religion aux Hottentots, mais on l'a étudiée à fond. Nous sommes loin d'ailleurs de vouloir paraître même assimiler Binger, qui est un savant de valeur, à Levaillant, voyageur remar-

[1] Binger, du Niger au Golfe de Guinée, t. II, Le totem.

quable, mais observateur médiocre, et surtout prévenu, en sa qualité de philosophe, hostile avant tout à n'importe quelle idée religieuse.

«Ils conviennent à Kong, dit Binger, que ceux qui ont imaginé la coutume des *tenné* [totem — *ntèné*, et non *ténné*] étaient des gens bien simples, voir même des malins, disent-ils, car on ne trouve jamais comme *tenné* le bœuf, le mouton ou autre animal comestible, à moins qu'il ne soit d'une rareté telle qu'il soit introuvable, comme un bœuf absolument noir, n'ayant pas un poil blanc!»

De même, nous pouvons remarquer chez nos Fâñ, pareille restriction pour les totems qui au premier abord sembleraient trop communs, tel le sanglier, l'antilope, le mica, l'iguane: ils doivent alors réunir un ensemble de conditions qui les rendent vraiment dignes de leur qualité, et du respect que leur témoignera la tribu.

Quelle douce privation en effet de se passer de la fantaisie de manger ou de toucher:

Un merle métallique.
Un vautour urubus.
Un petit sénégalais (sorte d'oiseau).
Un boa.
Un trigonocéphale.
Un lion.
Un légume sauvage qui ne rentre jamais dans l'alimentation courante.
Du lait de fauve.
Une certaine variété de mouches!

Les Dioula l'ont si bien compris qu'ils ont laissé tomber les *tenné* dans l'oubli.»

IIe Cause de totémisme: Survivances de l'ancien culte familial.

En rapportant le passage de Binger, Arcin[1] propose une opinion diamétralement opposée, que nous ne pouvons d'ailleurs adopter pour les Fâñ, pas plus que la précédente. Pour lui, ce sont les restes de l'ancien culte familial; à la rigueur, on pourrait l'admettre, mais ces restes sont aussi le souvenir de l'ancien état de l'humanité errant par bandes dans les forêts, animaux plus ou moins perfectionnés, évoluant vers l'état actuel. Cette théorie évolutionniste place l'homme auprès, sinon au dessous du singe.

Evidemment nous ne saurions admettre, ni d'ailleurs discuter et réfuter ici cette opinion.

Mais laissons parler Arcin, bien que cette citation soit un peu longue; nous la donnons cependant, car à d'autres points de vue, elle est intéressante et, par certains endroits, pourrait s'appliquer à nos Fâñ.

---

[1] La Guinée française, *op. cit.*, p. 245. Art.: Les Tenné.

«Les Dioula [1] l'ont si bien compris qu'ils ont laissé tomber les *tenné* dans l'oubli, dit BINGER. Nous dirons plutôt que ces Dioula (Soninké) ne comprennent plus les touchantes légendes de leurs ancêtres, nous montrant l'animal humain errant par bandes, comme le chimpanzé actuel, et trouvant parmi les autres créatures, bestioles ou fauves, reptiles ou poissons, des ennemis ou des alliés. Ils sont, hélas, déjà trop civilisés. Comment ces marchands pour qui Allah représente la création entière (Allah! mot qui explique tout), comment ces marmotteurs de patenôtres peuvent-ils saisir les mystères étranges de la brousse! Il leur est désormais interdit de pénétrer les arcanes de cette nature, de communier avec elles. Plus jamais, ils ne vivront ce temps où «les bêtes parlaient», plus jamais ils ne connaîtront les secrets des plantes et des minéraux.

«Mais s'ils ne comprennent plus, ils savent que le *ntènè* existe dans leur famille, et il ne faut pas en croire leur reniement. C'est la seule manière d'arriver à obtenir une réponse, à condition d'user d'une patience inaltérable. Il faut tenir compte aussi de la crainte superstitieuse qui s'attache à l'énonciation du *ntènè*. Car non seulement il ne faut pas toucher, ni manger l'être animé ou inanimé qui sert d'emblème à la famille, mais encore il est très souvent dangereux de le regarder, et il faut en parler le moins possible.

Lorsque ces Dioula de Kong disaient que les emblèmes éponymes ont été choisis parmi des objets presque introuvables et lorsqu'ils donnaient comme unique conséquence de cette croyance la défense de manger le *tènè*, ils trompaient volontairement leur interlocuteur. Ainsi les Bamana ne construisent pas leurs toitures avec la paille qui est un *ntènè* pour eux. Or, la paille n'est pas rare, et de plus, ils se soumettent, ce faisant, à une gêne incontestable.

Pareil fait existe chez les Fàñ: c'est ainsi que nous avons rencontré dans un village les cases faites en vannerie, en bambous entrelacés, au lieu de l'être comme partout ailleurs, en bambous ou en écorces d'arbres. Recherches faites, les bambous étaient en

[1] Les Dioula sont une fraction des Soninké, la grande tribu de la Guinée française dont le totem éponyme est le *soni* ou lamentin. La légende nous les montre sacrifiant au peuple des rivières.

La réflexion des Dioula citée par BINGER nous paraît d'autant plus fausse que nombre de leurs tribus ont, non pas des totems rares, mais des totems tels que l'on en rencontre partout. Ainsi la famille des tribus Fofana a, d'après BINGER, les totems suivants: l'éléphant, le lion, la panthère, le serpent (esp.) et le boa. Les Dioula ont eux-mêmes «la tête de chèvre». Les Souma ont le lion et le caïman, les Bangoura le léopard, les Kamara le mange mil, les Touré l'éléphant et le serpent à deux têtes. Les Samoura, l'éléphant, dont ils portent le nom: Samou. La grande tribu des Malinké, l'hippopotame; ils se divisent en trois fractions ayant le rat palmiste, la panthère et l'iguane comme *ntènè*, le boa, le campagnol et le serpent trigonocéphale. Les Bamana ou Bambara ont le caïman comme *ntènè* collectif et leurs subdivisions, les calebasses fêlées, le chien, le lion, le lait de fauve (*barlaka*) le piment, le singe vert, le chien.

On voit la grande variété de ces totems ou *ntènè*.

effet rares dans le pays, mais en pleine forêt, rien de plus facile à trouver que l'écorce de l'arbre qui est toujours employé à cet effet, à cause de sa facilité à se détacher d'un seul morceau. A nos interrogations, le chef répondit simplement: C'est *éki*, c'est défendu pour nous, et il détourna la conversation, car on ne doit pas parler des *éki*, de même qu'au pays soso. Je sus plus tard que cet arbre était son *ntèné*: il ne pouvait donc en employer l'écorce.

Au contraire, s'il était défendu seulement aux Bamana de ne pas manger de paille, ce ne serait pas une cruelle privation, et les gens de Kong auraient parfaitement raison dans leurs conclusions.

«C'est donc une conception erronée que de représenter les croyances au *ntèné* uniquement comme une défense de manger l'être symbolique. Elles sont basées sur des idées d'un ordre plus élevé qui ont peu à peu perdu une partie de leur signification»[1].

Nous retrouvons la syllabe *ma* dans la plupart des peuples de l'Afrique occidentale: Mandé, hommes de *ma*, Mandingo (Mandingues), Enfants de *ma*, Malara (hommes de *ma*).

«*Ma* est, à n'en pas douter, un terme qui désigne l'ancêtre commun divinisé. Cet ancêtre, Garama, a donné son nom aux Garamantes, peuples de Lybie, ancêtres de nos Africains actuels[2]. Garama était un homme blanc, venu par mer. Aussi, comme le Viracucha péruvien, ce Dieu paraît avoir été d'origine marine et nous savons que les Grecs prirent en Lybie le culte d'Okéanos. Là également, et non loin du pays des Garamantes, ils avaient fait naître le peuple des Tritons, Amphitrite etc. Or le terme *ma* désigne chez les Mandé les puissants animaux qui sillonnent les eaux des fleuves africains, animaux dont ils se disent parents, *ma*, le lamentin [*mâña* en fâñ], *bama*, le caïman [*ngan*], *mali* l'hippopotame [*nzox médzim*, éléphant d'eau], d'où les Malinké et les Bamana qui forment la souche Mandé . . . En définitive . . . Garamantes signifie à notre avis Hommes de *ma*, tout comme *ma-ndé*, et *ma-ndi-ké*[3].»

Pour Arcin, le *ntèné* n'est donc que l'ancêtre commun divinisé. C'est relativement facile à admettre lorsqu'il s'agit d'un animal ou

[1] Arcin, pp. 248, 249.

[2] Voir chez Arcin, *l. c.*, p. 260 et ss. la série de preuves.

[3] Arcin, p. 198.

ou d'un oiseau, voir d'un poisson ou d'un arbre, plus difficile lorsqu'il s'agit, par exemple, d'une calebasse brisée. Il est vrai que les Noirs l'expliquent alors par une punition infligée à l'ancêtre.

L'origine du totem pour cet auteur est donc assez simple: c'est l'ancien état de la tribu perpétué à travers les âges, avec les modifications nécessaires du temps. « Il semble que la société ait universellement débuté sous la forme du clan, qui représente la race[1]. Ainsi le clan aryen qui s'appelait *gôtra*, la vacherie. En se désagrégeant au profit d'associations plus restreintes, il a produit les différents types de familles. Le *ntèné* du clan devint l'origine des cultes domestiques[2], les familles identifiant l'être éponyme à leur premier patriarche, puis à la longue l'associant seulement à l'existence de ce dernier. Le premier père de famille, la première mère de famille, suivant que la famille était agnatique ou cognatique devinrent des héros divinisés, et tous ceux qui pouvaient se rattacher en ligne directe à ces demi-dieux devinrent des patrons, chargés de perpétuer le culte de la famille et la famille elle-même.»

Nous avons déjà fait ressortir, en parlant de la formation du clan, que nous étions absolument opposés à ce mode d'origine. Quant à l'ancêtre divinisé, tout au plus pourrait-on concilier que *Nzame*, mot que nous employons pour désigner Dieu, fût le premier de la race fâñ, divinisé dans la suite des âges. Ce point fort douteux sera discuté plus tard en parlant de la religion des Fâñ.

Nous ne saurions donc admettre l'opinion de ces premiers auteurs et de toute l'école évolutionniste, lorsqu'elle dit par exemple: « Nous croyons qu'il y a dans ces légendes (totémiques) une tradition aussi vieille que l'homme, qui rattache son origine à l'espèce animale[3], d'où un grand respect pour les animaux.

[1] C'est-à-dire, comme l'explique l'auteur, les hommes ont commencé par errer en bandes, comme les animaux.

[2] Nous avons montré en temps et lieu le mal-fondé de cette opinion: le culte domestique est sinon plus ancien, et le premier des cultes, au moins contemporain du culte de l'ancêtre éponyme.

[3] Cf. Les idées d'évolution dans l'Antiquité et dans le Moyen Age, par Fréd. Houssaye.

«Les théories évolutionnistes n'ont fait que revêtir cette antique doctrine d'apparences scientifiques, et nous cherchons à leur lumière, dans les Iles de la Sonde, les traces du Pithécanthrope. Ce que nous avons observé dans les croyances nègres nous permet d'être affirmatif sur ce point: l'homme pour le Noir est le parent des animaux: ceux-ci sont les ancêtres de celui-là.»

Ce point est complètement faux pour les Fâñ qui distinguent nettement. *Nzame* créa d'abord les hommes, puis les singes, puis les animaux. Les animaux ont une âme, *nsissim,* mais non pas le *khun,* en qui est la partie essentielle avec le *ki* [1].

On leur prête les sentiments et les pensées humaines. Le singe est, toujours, le plus rapproché de nous. C'est un homme dégénéré, non en ce sens qu'il ait d'abord été homme, mais parce que *Nzame* l'a créé après l'homme. C'est le vieil homme, «l'ancêtre», traduirait un Darwinien. Il a, comme l'homme normal, sa famille et sa nation.

Le cynocéphale était pour les Egyptiens l'emblème de l'éloquence, de la sagesse de la raison. Le Nègre a les mêmes idées: pour lui, le singe est un «malin». Il sait très bien parler, mais il sait aussi que l'usage de la parole est funeste et que c'est une des causes de l'asservissement de l'homme. Aussi refuse-t-il de parler pour ne pas être obligé de travailler! Cette explication, on le voit, ne manque pas de saveur [2].

[1] Cf. 1ere partie: l'âme fâñ.

[2] L'on se garde bien d'ailleurs de troubler la quiétude de ces heureux singes. Mais si par hasard l'un d'eux s'est laissé attraper et se trouve prisonnier d'un Blanc, tout en lui donnant à manger des bagatelles, ce sont des sarcasmes sans fin de toute la marmaille des environs. «Travaille, travaille», crie-t-on à la pauvre bête qui essaie de tromper sa nostalgie en allées et venues, aussi loin que sa chaîne le lui permet. «Nous savons bien pourquoi vous voulez tous ces chimpanzés, disaient les Noirs aux demandes qui leur étaient adressées d'en capturer pour les expériences de l'institut Pasteur, nous savons bien pourquoi vous voulez tous ces chimpanzés. C'est pour les faire travailler à votre chemin de fer!» Il est certain que lorsqu'on a remarqué ce que ces animaux arrivent à faire quand on les éduque et même en observant leur genre de vie à l'état sauvage, on ne peut s'empêcher d'être surpris.

Une légende au sujet des singes est encore rapportée par Mr. Cugnier: Au début du monde, Dieu avait défendu d'aller à la pêche le samedi, mais une partie des anciens hommes dédaigna les ordres divins, et celui-ci les punit en les changeant en singes. De là, les fidèles observent fidèlement le samedi.

«Beaucoup d'animaux possèdent plus ou moins les qualités que l'on reconnaît au singe. Non seulement le chien crie, mais il parle quand il aboie.

«La hyène est un «ancien esprit». C'est le *Nama koro,* le vieux Nama.

«Le respect du pasteur pour ses bœufs est très grand. On ne tue un bœuf que lorsqu'il est à toute extrémité: il est interdit de toucher à la vache. Jamais non plus un veau n'est immolé.»

De toutes ces traditions, et de beaucoup d'autres que l'on retrouve aussi bien chez les Fàn que dans les autres tribus, l'école évolutionniste infère l'origine animale de l'homme; le totémisme n'en serait qu'une survivance. Nous y voyons bien souvent, au contraire, des lois d'utilité publique ou toute autre raison, et nullement l'origine totémique.

Mais passons à une autre cause, qui réunit également une certaine quantité de partisans, et que certains d'entre eux ont appelé le Métamorphosisme.

IIIe Cause du totémisme: Le Métamorphosisme.

Deux causes déjà de totémisme ont été étudiées: la naïveté des gens, puis la survivance ou le souvenir de ces temps anciens où l'évolution de l'homme n'étant pas achevée, le laissait encore au rang des animaux de la forêt, dont il partageait à la fois les instincts et la vie. Cette doctrine n'est, en aucun point, celle des Fàn.

Une troisième cause se présente à nous: ce que nous pourrions appeler le «métamorphosisme».

Mgr. Le Roy[1] l'a décrit ainsi:

«Il est possible et probable que, en bien des cas, il [le totémisme] se soit rattaché, par assimilation, à d'autres origines. «Si, par exemple, un ancêtre respecté ou craint comme sorcier émérite a annoncé, fait comprendre, ou manifesté d'une façon quelconque que, à sa mort, son âme passerait en telle ou telle créature, cette déclaration suffira pour créer le culte totémique chez ses descendants.»

[1] Cf. Religion des Primitifs, *op. cit.* Le Primitif et la Famille, p. 121.

Pour nous, malgré l'autorité du savant auteur, nous ne croyons pas que cette manifestation ou cette parole de l'ancêtre crée le culte totémique chez ses descendants; il nous semble y avoir là une certaine erreur dans les termes, en ce qui s'applique tout au moins à la tribu fâñ et, par là, aux tribus bantoues. Il y a là confusion à la fois entre le totem tribal et le totem individuel, et c'est pourquoi nous avons beaucoup insisté sur cette distinction essentielle; il y a également confusion entre **le** culte totémique, et **un** culte totémique. Prenons, en effet, les faits, avec les circonstances les plus favorables. Un ancêtre, respecté ou craint, meurt après avoir annoncé à ses descendants qu'il renaîtra dans tel animal qu'il désigne: il arrive qu'après sa mort, par hasard ou par toute autre influence, un animal de l'espèce désignée apparaisse près du village: rien de surprenant à la chose.

Ainsi, nous avons été témoins du fait suivant. Dans la tribu des Ebifill, mourut un chef dont le totem individuel était le serpent noir. Or, deux jours après, une de ses femmes, allant aux plantations cultiver son champ, fut piquée au sein par un serpent noir en serrant une gerbe de tiges de manioc. Elle se traîna au village et mourut. On en conclut immédiatement que le totem du défunt était irrité par la violation d'un *éki,* et on fit les sacrifices requis. De peur qu'il ne restât encore quelque chose d'inexpié, il y eût immédiatement cette «substitution de nom» dont nous avons déjà parlé, et «changement de totem».

De même, il pourra parfaitement arriver, et il arrive de fait qu'après la mort d'un homme, tel ou tel animal, bienfaisant et utile, par exemple l'éléphant ou le sanglier, ou dangereux, comme le tigre, apparaisse et soit signalé près du village. Chez les Fâñ, il n'y aura pas pour ce fait changement de totem individuel, mais cela peut arriver dans d'autres tribus. Les Fâñ se contenteront de donner ce totem particulier aux enfants qui viendront à naître dans ces moments. De là, beaucoup d'hommes s'appelleront *Nze,* le tigre, ou *Ngü,* le sanglier. Dans ces noms, il n'y aura rien de totémique, rien non plus de dû à la parenté.

Mais, dans tous ces cas et tous les autres du même genre, qu'arrive-t-il? Y a-t-il établissement ou fondation du totémisme?

Nous ne le croyons pas. C'est un nouveau totem individuel qui s'établit: ce totem ne deviendra même pas totem familial, sauf dans des cas rares, jamais tribal car il existe déjà, et de plus, ce serait un totem «double»: il y aura continuation et confirmation du culte, nouvelle manifestation totémique, et ce sera tout. Mais dire que la parole ou la crainte de l'ancêtre, confirmée par les faits, donnera naissance au culte totémique jusque là ignoré dans la tribu, et que ce serait là seulement «créer le culte totémique chez ses descendants» au vrai sens du mot, il nous paraît impossible de l'admettre.

De fait, et c'est là l'important, nous nous trouvons en face d'un phénomène patent. Dans toutes les tribus bantoues, dès qu'elles sont étudiées à fond, on trouve le totémisme existant, d'une façon plus ou moins développée. Il est ici très atténué comme le remarque Sir H. Johnston[1] à cause des guerres incessantes, là, au contraire, très étroitement maintenu. On le retrouve non-seulement existant actuellement, mais encore remontant, comme nous l'avons montré, aux origines mêmes de la race. Aussi, est-ce là seulement qu'il faut en chercher l'explication, et non dans un fait ou une série de faits, même comme en cite Mgr. Le Roy. Après ces faits, on se demanderait toujours comment une tribu aurait eu d'abord l'idée d'une telle protection animale. Cette idée serait l'explication même d'un totémisme antérieur dont il faudrait toujours ensuite donner les raisons. La difficulté se verrait simplement reculée. Il resterait encore à faire admettre qu'un clan, une famille ou une tribu acceptât ainsi un culte jusqu'alors inconnu, créât tout un ensemble de rites et de prescriptions, et les fît agréer par tous. Cela nous paraît difficile.

D'ailleurs, les Fâñ admettent déjà les faits de ce genre, et c'est bien là un développement du totémisme, ou mieux encore, un phénomène qui lui est connexe, et même étroitement joint. En particulier, les tribus Osyeba admettent une sorte de métamorphose, dont nous avons déjà parlé: les âmes des chefs, satisfaites des sacrifices funéraires reçus et désireuses de faire encore du bien à leurs descendants, iront, avant d'aller habiter définitivement l'au delà heureux, séjourner, pour un temps, dans le corps d'un éléphant (séjourner dans,

[1] The Uganda Protectorate. Voir ce qui est dit de chaque tribu différente au sujet de son totémisme.

mais non «animer») et procurer ainsi à leurs descendants, en amenant d'autres éléphants à leur portée, des chasses fructueuses, abondance de nourriture et de biens, c'est-à-dire d'ivoire, source de marchandises. Comme nous l'avons dit, l'âme s'échappe alors de sa demeure provisoire pour avertir pendant la nuit l'âme des descendants.

Cette sorte de métamorphose de l'ancêtre en animal est quelquefois une cause de sa transformation en totem, ou plutôt, ce qui sera beaucoup plus vrai, en animal totémique, c'est-à-dire en totem particulier. Elle explique alors tout naturellement la vénération dont certains représentants de l'espèce sont l'objet lorsqu'ils portent les marques spéciales et nécessaires. Encore faut-il remarquer que ce «métamorphosisme» n'en est pas un véritable, mais une simple «cohabitation». L'homme n'est pas transformé en animal, mais son âme dirige un animal. De plus, cette croyance est particulière aux seuls Bosyeba, dans la nation fâñ[1].

Ces marques expliquent la vénération dont on entoure ensuite les animaux de cette espèce ainsi désignés. Il faut cependant bien remarquer que, seules, les âmes des chefs de famille ou de tribu s'enferment ainsi (car on ne peut dire: «s'incarnent»), dans certains animaux pour y réaliser une vraie cohabitation.

Cette sorte de cohabitation d'une partie agissante de l'âme de l'ancêtre dans le corps d'un animal peut être une cause de sa transformation en totem. Ce sera encore, d'une façon plus vraie et surtout plus fréquente, sa transformation en animal totémique ou en totem particulier. Par là, s'explique tout naturellement le respect dont les représentants de l'espèce sont l'objet. Encore ne s'applique-t-il pas à l'espèce toute entière, mais aux seuls individus offrant certains signes particuliers, signes permettant de les apparenter de façon certaine à l'ancêtre.

Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire que l'animal où va pour un temps reposer l'ancêtre, soit le totem du défunt ou de la tribu. Pendant notre séjour dans le nord, un chef mort deux ans auparavant s'était ainsi «reposé» dans un porc-épic, bien que son propre totem fût, comme je m'en étais assuré, le serpent d'eau. Mais

[1] On retrouve mêmes croyances dans les tribus de l'Est-africain. L'âme du roi défunt va «habiter» chez un lion.

c'était un excellent chef: rien que de très naturel à ce qu'après sa mort, il voulût encore faire du bien à sa tribu en lui donnant occasion de faire de fructueuses chasses. Il se reposa donc en corps de porc-épic, et on le reconnaissait, disaient les gens, à ce signe que ce porc-épic avait la tête entièrement blanche. Naturellement, on se fût bien gardé de le tuer! C'eût été attirer sur la tribu les plus grands malheurs. Il avait entraîné à sa suite de véritables bandes de porc-épics. De là, des chasses merveilleuses! Il s'agissait évidemment d'un fait tout accidentel et absolument indépendant de la mort du chef. Mais, pour ce cas, et pour bien d'autres similaires, la croyance des Noirs est toute différente de la nôtre!

Les Fâñ avaient donc attribué au vieux chef cette abondance de gibier; pour lui montrer leur reconnaissance, tous les enfants mâles nés dans les six premiers mois qui avaient suivi la mort du chef, avaient reçu le nom de *Ngôm,* porc-épic. La chose ne laissait pas d'amener une certaine confusion lorsque le nom du père était déjà le même: de plus, quelques enfants avaient le nom du père accolé à celui du grand-père encore pareil, Ngômengôm-ngôme! Ce gibier extraordinaire avait même causé la seule dérogation que j'aie vue à la loi totémique qui défend aux femmes, entre autres viandes, la viande de porc-épic, et elles s'en étaient donné à cœur joie. Cependant, au bout de deux ans de ce régime, tout le monde était fatigué!

«Mais pourquoi, leur disais-je en réponse à leurs plaintes, mangez-vous encore de cette viande dont vous vous prétendez lassés, écœurés! Mangez autre chose!»

«Et comment faire? me répondirent-ils, il n'y a plus rien dans nos plantations, plus de manioc, plus de patates, plus de bananes. Rien que des trous pour les porc-épics qui ont tout dévoré!»

Et lorsque nous nous éloignâmes, on commençait toutes sortes de danses et de sacrifices pour tâcher de persuader à l'ancêtre de s'en aller ailleurs, ou de quitter son séjour temporaire. Abondance de bien nuit! dit le vieux proverbe.

Et ainsi était née, mais se mourait aussi, une manifestation de culte totémique.

Ces mêmes traces de transformations temporaires, se retrouvent dans le mythe de Nguranguranе prenant la forme d'un aigle, du

ndzü, bien qu'à sa mort, il n'y ait pas eu métempsycose. Ainsi en est-il, chez les Malinké, de leur grand chef Sundiata transformé par la légende en hippopotame, un jour qu'il se baignait dans le Niger. Tout probablement, il y avait simplement disparu noyé. Tel, nous rapporte encore la Chronique d'Eusèbe, le roi égyptien Ménès qui, en conduisant son peuple hors du royaume, fut changé en hippopotame et prit le nom d'Isp.

Les mythes fabuleux des races blanches abondent en ces sortes de transformations. Ovide et Virgile nous en ont laissé des exemples devenus familiers. On les trouve au contraire rarement dans la race noire, et dans les récits même merveilleux de nos Fâñ, je ne pourrais citer que très peu de faits de ce genre. L'âme d'un mort, en quelques circonstances particulières, vient bien habiter un animal, comme nous venons de le voir pour les tribus Osyeba à l'égard de l'éléphant, mais ce ne sera que pour un temps, et dans un certain but. Ni l'animal, ni l'âme, ne perdent pour cela leur individualité particulière.

Si, après sa mort, un homme ne se transforme pas en animal, le cas au contraire est fréquent pour les vivants. Les légendes fâñ abondent en faits merveilleux de ce genre, et les transformations des héros voulant échapper à leurs ennemis et prenant la forme d'animaux sont innombrables. De même, beaucoup de sorciers jouissent, paraît-il, de la faculté de se transformer à leur gré en animaux, et l'homme-tigre, ou l'homme qui se transforme en tigre pour mieux exécuter ses vengeances ou conquérir des richesses, se retrouve dans toutes les tribus. Mais, en ce moment, nous n'avons pas à discuter la réalité ou la non-réalité de ces transformations. C'est là le cas d'hommes vivants et, par conséquent, ne ressortissant pas de l'origine du totémisme. Nous les retrouverons en parlant des sorciers.

IVe Cause de totem: La Crainte.

«Dans certains cas, un sentiment très naturel, la crainte, donne également une cause de «totémisation». Le totem n'est plus alors cet animal éponyme choisi par l'ancêtre et considéré comme être bienveillant. On l'a au contraire choisi précisément parce que

c'était un ennemi, dont on redoutait la colère, et dont on voulait éviter les représailles »[1].

Ainsi Nguranguranc, après avoir tué le Crocodile Ombure, lui offre des sacrifices, et ordonne qu'un culte lui soit rendu. Pour les totems de tribu, ce cas est beaucoup plus rare que pour les totems de famille ou surtout d'individu: il est fréquent pour les totems particuliers, mais alors il faut remarquer que nous sortons un peu du système général. Aussi sommes-nous assez peu de l'avis d'Arcin qui donne cette cause comme fréquente pour l'origine du totem parmi les peuples guinéens:

« On ne représente plus toujours le totem comme l'ancêtre. C'est au contraire quelquefois un ennemi. Le trigonocéphale, chez les Koaté, tua le fils aîné du patriarche de la famille pendant que la mère était aux champs. De là, on choisit le trigonocéphale comme totem. Ce choix nous paraît bien inspiré par la crainte. Une légende analogue que l'on met sur le compte du boa et de la panthère est racontée chez certains Kamara.»

Le choix est parfaitement compréhensible pour qui connaît la mentalité noire. J'ai entendu également la même légende racontée dans un clan fâñ. Fatigué des ravages causés par un tigre, me fut-il raconté en substance, tel de nos ancêtres du clan, et on me le citait comme fort éloigné, résolut de prendre ce tigre comme *mvamayôñ*. Il lui fit donc un grand sacrifice, lui offrit beaucoup de cabris, et devint son frère de sang[2]. Après cela, le tigre fut tellement satisfait qu'il ne causa plus jamais aucun mal au village. « Nous l'avons toujours depuis ce temps gardé comme *étotore*, ajoutaient-ils, et nous en sommes fort contents.»

La crainte, dans un certain nombre de cas, a donc pu déterminer le choix de quelques totems, soit végétaux soit animaux, particulièrement les plus dangereux; une fois le totem tribal établi, c'est ensuite probablement la cause de nombreux totems de famille ou de clan. Pour le totem tribal primitif lui-même, à supposer qu'il soit bien établi que ce soit le crocodile, la crainte a bien pu être, sinon le motif déterminant, tout au moins un des facteurs principaux de

[1] Arcin, *op. cit.*

[2] Il ne me fut pas dit comment. C'eût été le point intéressant avec un tigre « adulte ».

ce choix. Pour celui-là, comme pour les autres totems animaux, nous admettrions assez facilement ce motif. Ainsi encore, chez les Fâñ, comme un peu partout, on retrouve le serpent comme totem. Les Gaulois avaient déjà leurs serpents sacrés et les Kymris honoraient le dieu Uther à la tête de serpent.

Rien de plus compréhensible que ce dernier choix en voyant d'une part, la grande abondance et la variété de ces animaux, et de l'autre, le danger de les rencontrer, dans la forêt, dans la plantation, dans la case même, où ils aiment à se glisser, quittes à mordre à la première menace. Or, la morsure de beaucoup de ces serpents, serpent noir, serpent fil, serpent des bananiers, vipère cornue ou céraste, est souvent mortelle, toujours dangereuse. De là, à s'efforcer de se les concilier, il n'y a qu'un pas, car pour le Fâñ, le serpent qui vous mord ne le fait pas de lui-même, pour son plaisir ou sa défense: il le fait à cause de vous, et c'est une influence maligne, vertu méchante, esprit, âme d'ancêtre ou d'ennemi qui détermine ainsi son acte à votre grand détriment. D'où nécessité de se le concilier. Le sorcier et le féticheur le feront par des procédés à eux particuliers: ils sauront le charmer, comme jadis les Psylles lybiens, qui, au dire d'Ovide, connaissaient l'art de les conjurer et de les rendre inoffensifs:

Spargere qui somnos cantuque manuque solebat
Mulcebatque iras et morsus arte levabat.

Mais le pauvre Noir qui n'a point à son service les chants magiques:

Nec mediæ Marsis finduntur cantibus angues,

s'efforcera de se concilier ces visiteurs dangereux. Il les prendra comme totem, et leur prodiguera un respect qui les touchera moins, peut-être, que les marques effectives de sa reconnaissance, traduites en plantureux festins.

Par un sentiment semblable, la crainte a également contribué à la formation des totems appartenant aux règnes végétal, minéral, et aux phénomènes naturels.

Pour le Noir, nous l'avons fait déjà remarquer, la nature entière est, non pas vivante, comme l'ont dit quelques-uns, mais toujours agissante, sous l'empire de forces cachées ou d'esprits.

Ainsi, dans le règne végétal, certains arbres sont-ils sacrés: c'est la demeure d'un esprit, et non seulement quelques arbres, mais parfois des portions de forêts, de petits bois; tel l'*Eli béngan,* dont nous avons déjà parlé à propos du *Nzoxbékun,* tels les bosquets où se cachent les temples d'initiation. Ainsi jadis chez les Romains l'antique forêt que nous dépeint Ovide:

Stat vetus et densa praenubilus arbore lucus.
Adspice: concedas numen inesse loco;
Accipit ara preces votivaque thura piorum,
Ara per antiquas facta sine arte manus.

Un Fâñ y reconnaîtrait son temple!

Aucun étranger au culte n'y est admis. Celui qui y pénètrerait est mis à mort, et si les Fâñ, redoutant de justes représailles ou la vengeance de l'autorité, ne le font pas toujours ouvertement, ils essaient bien d'arriver au même but par le poison.

Certains arbres sont reconnus comme méchants, non encore une fois qu'ils le soient par eux-mêmes, mais parce que, jusqu'ici, le Fâñ, comme tout Noir, a constaté les vertus mauvaises qui y sont renfermées. Les arbres qui produisent le poison d'ordalie sont dans ce cas: le malheureux condamné à boire la décoction n'est au fond qu'un sujet «d'épreuve». On lui fait avaler une substance, inoffensive en elle-même[1], mais dont l'esprit du mort, qu'il s'agit de venger, développera la vertu mauvaise et annihilera la bonne. Si le sujet est innocent, ses esprits protecteurs et le totem tribal qu'il ne manque pas d'invoquer, paralyseront la force mauvaise et développeront les bonnes qualités. Toutefois, l'influence nocive ne manquera pas de produire quelques petits inconvénients, étant absorbée avant que l'effet heureux ne puisse intervenir. Mais ce rôle néfaste, à peine commencé, n'aura que peu d'action. On conçoit donc que le Fâñ, désireux de se concilier ces forces mauvaises, de s'en mettre à l'abri et peut-être encore plus, de pouvoir s'en servir contre ses ennemis, ait choisi un «méchant» arbre comme totem. Ces influences demeurent, à un autre point de vue, si persistantes, que certaines écorces empoisonnées, jadis fétiches des flèches et des

[1] Evidemment, cette substance n'est inoffensive en elle-même qu'au seul dire du Noir: en réalité, tous les poisons d'épreuve renferment de dangereux alcaloïdes.

coutelas, chose très compréhensible, sont devenues aujourd'hui protectrices des fusils sur lesquels, à notre point de vue, leur action est nulle.

Les minéraux, comme les végétaux, subissent également des influences intimes. Si, dans le sentier où passe le Fâñ, se détache un rocher qui le blesse et le tue, un esprit mauvais, un ancêtre qu'il aura offensé, peut-être sans le savoir, ou l'ancêtre d'une tribu ennemie de la sienne, ce sont trois cas possibles, aura détaché ce rocher, mais ce ne peut être un accident. De méchants cailloux se dressent partout, prêts à couper ses pieds nus, et Dieu sait si ces cailloux ferrugineux sont aiguisés! Aussi une entaille au pied est-elle considérée comme un mauvais présage. Si elle se produit au premier moment du départ, mieux vaut retarder son voyage. Le caillou a blessé. A qui la faute? Nullement au caillou, mais bien à l'esprit au totem offensé.

«Quel enfant, dit Mr. André Lefèvre dans son livre «La Religion» n'a pas été séduit et attiré par la forme ou la couleur d'un caillou? Qui n'a ramassé et conservé plus ou moins longtemps une pierre bizarre ou polie? L'impression du sauvage a été plus vive, mais du même genre. Qui de nous, buttant contre une pierre, n'a pas maudit, comme s'il pouvait l'entendre, le silex ou le granit malveillant? Le sauvage n'a pas seulement maudit, il a redouté. Qui enfin, dans le crépuscule, n'a pas pris certain rocher suspect pour un voleur embusqué au tournant du chemin? L'homme primitif n'a pas senti autrement.»

Toutefois, nous ne devons pas exagérer, par rapport au totémisme, la portée de pareils faits, d'autant qu'ils dépendent, pour la très grande partie, du culte des génies et des esprits. C'est là que plus tard nous retrouverons les pierres si redoutées des rivières, de même qu'au culte des ancêtres, et non au totémisme, nous rattachons les symboles phalliques et les traces laissées sur certains minéraux et certaines montagnes, vestiges d'animaux incrustés dans la pierre, ou empreintes vaguement humaines.

Parmi les totems que les phénomènes célestes ont pu inspirer et dûs à la crainte, le tonnerre est assurément le principal. Chez les Fâñ, ce totem, particulier d'ailleurs à un seul clan, a dû naître par suite d'une circonstance fortuite, peut-être une mort d'homme.

Dans tous les cas, les Fâñ d'aujourd'hui ne voient aucun mauvais présage et ne sont nullement effrayés en entendant les éclats de la foudre. Ce sont, disent-ils à la côte, les salves de coups de fusil tirés là haut pour fêter l'arrivée d'un mort illustre. Dans l'intérieur, c'est le résonnement d'un tamtam monstre frappé par les génies.

Les pierres qui tombent parfois du ciel sont désignées sous le nom de haches[1] divines et très vénérées. Elles passent pour jouir d'un pouvoir fécondant extraordinaire. Je n'ai jamais pu voir de hache de ce genre, bien qu'il en existe, paraît-il, un certain nombre. Il est défendu de les montrer.

Nous devons toutefois noter ici à propos du tonnerre une particularité spéciale: le tonnerre et l'éclair sont une arme aux «mains» des totems outragés, et ils s'en servent contre les violateurs et contempteurs de leur puissance. Ceux qui meurent frappés du tonnerre donnent lieu à une cérémonie curieuse: avant de les enterrer, il faut apaiser le totem et pour cela immoler une victime, généralement une victime humaine. Elle doit être brûlée sur un bûcher de bois provenant d'un arbre desséché, frappé lui-même par la foudre. Au contraire de tout sacrifice, les cendres n'en sont pas recueillies, mais jetées au vent.

V[e] Cause: La Reconnaissance.

En parlant toujours des clans de formation secondaire, puisque nous avons déjà vu le totem national, un sentiment plus noble que la crainte, la reconnaissance, a pu, dans certains cas, être l'origine de quelques totems, végétaux ou animaux.

Pour les végétaux utiles, particulièrement ceux qui dans certains cas de maladie grave ont guéri un chef influent, la chose se conçoit d'elle-même, mais encore avec cette restriction indiquée plus haut que ce totem a dû d'abord être particulier, pour passer ensuite familial et de clan: il ne peut donc s'agir que de cas vraiment exceptionnels. Une famille, un clan, une tribu ne peuvent jamais changer leur totem pour en adopter un autre: il faudrait pour cela le consentement du fondateur lui-même dont la «vertu» subsiste seule, mais non la volonté, puisqu'il est mort depuis longtemps.

[1] On retrouve les mêmes croyances en Guinée.

Là encore, en constatant chez une tribu un culte pour certains végétaux, il ne faut pas se hâter d'en conclure à un culte totémique: au contraire, ce sera presque toujours un ensemble de faits se rapportant au culte des esprits.

A la suite de certaines circonstances, on signale chez quelques peuplades l'adoption de totems animaux par reconnaissance. Le Dr. Rançon nous en rapporte un curieux exemple, recueilli de la bouche d'un indigène. «Les Sidibé, disait ce Noir, ont le mange-mil, une sorte de passereau, comme *ntèné*. Un jour, mon grand-père (c'est-à-dire l'ancêtre) étant allé à la chasse de l'éléphant, s'égara dans la forêt, et malgré toutes les recherches, ne put retrouver sa route. Il arriva ainsi dans un désert au milieu duquel il marcha pendant trois jours sans rencontrer d'eau où se désaltérer. Mourant de soif, il s'était couché un soir, se demandant s'il serait encore vivant le lendemain. Au point du jour, il fut réveillé par un petit oiseau qui chantait sur l'arbre au pied duquel il s'était étendu. C'était un petit «mangeur de mil». A peine mon grand-père fut-il debout que l'oiseau se mit à voltiger autour de lui et devant lui, essayant de lui faire comprendre qu'il devait le suivre. Mon grand-père ne douta pas un seul instant que l'oiseau était venu là pour le sauver. Il le suivit donc partout où il voulait le conduire, et vers le milieu du jour, ils arrivèrent sur les bords d'un ruisseau où tous les deux se désaltérèrent. Puis l'oiseau reprit son vol et le conduisit jusque dans son village, où il le quitta dès qu'il l'eût vu en sûreté. C'est depuis cette époque que les Sidibé sont parents du petit «mangeur de mil», car, sans lui, notre père serait infailliblement mort. Aussi nous est-il interdit à tous de le tuer, de manger sa chair ou de souffrir qu'on lui fasse du mal en notre présence.»

Pareille légende est rapportée par les Fâñ, mais le mangeur de mil est remplacé chez eux par le *mal* ou oiseau indicateur du miel, sorte de coucou qui indique aux chasseurs le miel sauvage, sûr qu'ils lui laisseront sa part[1]. Nous n'avons pas rapporté cette légende fâñ afin de varier nos témoignages.

[1] *Cuculus indicator.* Cet oiseau existe également en Amérique. Il se nourrit de miel mais redoute les piqûres des abeilles. Aussi, lorsqu'il voit un chasseur, semble-t-il l'inviter par ses cris à venir prendre le miel. Les Fâñ, ainsi que les autres Noirs, ne manquent jamais dans ce cas de lui laisser une part abondante.

G. Tellier[1] rapporte également que d'après les légendes kamisokho, Santigi, l'ancêtre de la tribu, sur le point de mourir de soif, fut sauvé par un iguane; chez les Kanté, une lutte fratricide fut terminée par la mort de l'aîné des Kanté, grâce aux ergots d'un poulet blanc, animal vénéré depuis dans toute la famille.

L'on connaît l'histoire du célèbre conquérant Déniankè Koli Tenguéla, conduit sur les bords du Sénégal, aux pays du mil, par une perruche, d'où le choix de son totem. De même, les Fàñ sont unanimes à déclarer que telle ou telle de leurs migrations fut déterminée et conduite par un de leurs totems, souvent par un éléphant, parfois par un sanglier dont ils n'avaient qu'à suivre les traces dans la forêt. Le fait s'expliquerait facilement pour nous d'une façon toute naturelle avec l'éléphant qui laisse dans la brousse la plus épaisse une percée si nette et si franche, en se sauvant effrayé devant la horde. Mais, pour le Fàñ, cette fuite est-elle si naturelle, quand il croit que l'âme d'un ancêtre réside en cet animal!

On retrouve universellement ces traditions. Ainsi le Gaulois Sigovèse envahit la Germanie, guidé par le vol des oiseaux. Les Mexicains, rapporte le P. Petitot, furent conduits dans l'Anahuac par l'aigle Quetzal Cahuacl; dans mes « Contes et Légendes » des Fàñ, j'ai rapporté que, de même, Nguranguranc, d'après la légende fàñ, se changeait en *ndzü* (aigle) pour conduire ses guerriers à la victoire, d'où en certaines familles, le *ndzü* comme totem. Les Esquimaux suivent la mouette, et de nombreux peuples du Nord-Asie, Ostiaks, Samoyèdes et autres se laissent de même guider par le goéland ou par le pétrel-tempête. « Chez les Latins, dit Arcin[2], qui nous ont cependant laissé le type le plus parfait de la famillle agnatique, on observe les mêmes traditions. Les Picénins furent conduits par un picus (pivert), les Hirpins par un loup (Hirpinus), enfin les Samnites par un taureau sauvage jusque dans la montagne de Bénévent.

A Rome, nous voyons des traces de ces croyances. Le flamine de Jupiter, écrit Fabius Pictor, ne touche, ni ne nomme jamais, une chèvre, de la chair crue, les fèves . . .

[1] G. Tellier, Autour de Kita, cité par Arcin: le Totem.

[2] Arcin entend ici que le totémisme est intimemement lié à la famille cognatique et au clan, à défaut de la famille agnatique, ce qui est loin, et bien au contraire, de se trouver vérifié par les races gabonaises.

VIe Cause: La Bienveillance de l'animal éponyme.

Après la crainte et la reconnaissance, c'est parfois la bienveillance de l'animal éponyme qui donne naissance au totem.

L'animal éponyme a donné généreusement, attribué ou cédé à la tribu une partie du territoire dont il était maître. «Et cette opinion n'est pas complètement dénuée de raison, ajoute un auteur[1], car là où la nature vierge est dans toute sa vigueur, l'homme semble un étranger, et les propriétaires du terrain sont les arbres contemporains de la création et les bêtes fauves qui se reproduisent au milieu d'eux comme dans leur propre domaine.» Admettons-le volontiers, mais cette opinion a dû être vraie seulement alors, au temps où les bêtes parlaient. Dans ce temps lointain, au rapport également des Fâñ, les bêtes et les hommes habitaient un même village et formaient une même famille, *dzal avori, dzâñ avori, nsama mbori!* Mais c'était l'âge d'or, combien loin!

Un autre auteur a groupé à peu près toutes ces opinions, puis donné son avis personnel: reproduisons d'abord la citation entière, nous réservant de la discuter ensuite, de présenter nos objections, et d'établir notre propre opinion.

«Représentons-nous, dit Mgr. Le Roy dans sa Religion des Primitifs[2], l'homme primitif, marchant devant lui, et poussant toujours plus loin ses explorations dans un monde mystérieux qui s'étend davantage à mesure qu'il s'y enfonce. Nulle part, aucune créature qui lui ressemble, qui ait son attitude, son aspect, son langage, mais partout des êtres divers, qui rampent, qui marchent, qui volent, qui nagent, qui creusent la terre, et qui l'ont devancé dans la conquête du monde.

«Si, en beaucoup de rapports, il leur est supérieur, il sent vis-à-vis d'eux, en beaucoup d'autres, son infirmité. Ah! s'il avait l'agilité du singe, la force de l'éléphant, la ruse du léopard, la finesse du serpent, s'il était petit oiseau! . . .

«Cette idée qui naturellement se présente à l'intelligence infantile, l'homme-enfant l'a eue, il la conserve à l'époque actuelle, et mieux encore, il prétend l'avoir réalisée . . .

[1] Llorente, Historia antiqua del Pèru, p. 45.
[2] Religion des Primitifs, p. 121 et ss.

«Mais il ne s'agit pas ici, seulement, de se transformer en un animal[1] de son choix, par fantaisie et curiosité. Comme l'homme primitif est poussé, autant par la nécessité du milieu dangereux dans lequel il vit que par l'instinct de sa propre nature, à se serrer contre sa famille, il est également porté par tous ses intérêts à étendre ses relations et ses alliances. Plus il en a, plus sa famille est forte.

«Or, ce qui, avant tout, constitue la famille, c'est la communauté du sang.

«On pourra donc, avec tels ou tels hommes dont on apprécie l'amitié, la puissance et la fidélité, faire un pacte d'alliance sanctionné par l'échange du sang[2] et consacré par un cérémonial approprié, après quoi on est de la même parenté, *ndugu*, dira le Noir de la côte orientale, *ndégô*, celui de la côte opposée, mots identiques qui témoignent à la fois de l'usage et de la communauté d'origine.

«Mais l'homme n'est pas le seul être avec lequel on puisse faire pareil pacte. Grâce à des pratiques mystérieuses qui sont le secret des initiés, mais qui comportent toujours échange de sang, il est possible d'appeler à soi un animal, chef d'un troupeau ou d'une bande, de se concilier ses faveurs, de bénéficier de ses forces comme de ses secrets, de se déguiser sous ses apparences, de se transformer, de s'en faire un «frère», de conclure une alliance avec lui et sa race . . .

«Ne nous y trompons pas néanmoins. Par cette alliance, l'homme n'a pas pour but seulement d'atteindre l'animal tel quel et d'associer sa famille à la sienne: il vise aussi et surtout cette famille animale, renforcée par la présence et l'action d'un esprit du monde invisible — âme de l'animal lui-même, esprit des ancêtres,

[1] Nous parlerons de cette transformation de certains hommes en animaux et de ce qu'il faut en croire ou en rejeter dans une Etude prochaine sur les «Féticheurs et Sorciers». Nous en esquissons quelques mots plus loin à propos du nagualisme.

[2] A propos de ce curieux usage, que l'on retrouve dans l'Afrique toute entière, nous dirons plus loin, en parlant des rites totémiques, comment l'alliance du sang, tout en ayant de nombreux points de contact avec le totem et en procédant souvent, se relie cependant de façon plus étroite aux rites ancestraux.

ou génie tutélaire d'origine extraordinaire. De sorte que ce pacte est par le moyen d'une créature visible, un pacte avec le monde invisible.

«Et lorsque, après avoir ainsi longtemps vécu, à la faveur d'un pacte magique, en relations intimes avec un animal, un chef va mourir, s'il rassemble ceux de ses enfants qui peuvent le comprendre, s'il leur communique son secret, s'il leur prescrit de maintenir le pacte conclu et s'il leur fait entendre que son esprit au sortir de son enveloppe humaine, aimera à revenir parmi eux sous le support de son animal-frère, voilà, pour les descendants de cet homme, le totémisme ou la parenté animale constituée. Que cette famille s'étende, se multiplie, se disperse, ses représentants emporteront avec eux, sinon toujours le souvenir précis, du moins la trace de cette origine, par l'effet des divers interdits ou tabous qui se seront imposés vis-à-vis de la famille de la bête devenue sacrée: cette bête sera leur «parent». Souvent, ils en porteront le nom et la marque, ils lui rendront leurs hommages, ils croiront que, après leur mort, leurs âmes prendront place dans sa société mystérieuse, et cette croyance entretiendra la piété de leurs propres descendants.

Ce serait là, selon nous, le totémisme véritable.

«Mais il est possible et probable, que, en bien des cas, cette institution, une fois acceptée, se soit rattachée, par assimilation, à d'autres origines.

«Si, par exemple, un ancêtre respecté ou craint comme sorcier émérite, a annoncé, fait comprendre ou manifesté d'une façon quelconque que, à sa mort, son âme passerait en telle ou telle créature, cette déclaration suffira pour créer le culte totémique chez les descendants.

Nous avons vu, dans un fait précédemment cité, un cas qui va précisément à l'encontre de cette théorie, par rapport aux Fâñ. L'ancêtre de la tribu, le père, demeure, après sa mort, dans un porc-épic, afin de faire du bien à ses descendants. Cependant, le culte totémique du porc-épic ne s'établit pas le moins du monde pour cela dans cette tribu. C'est précisément le contraire, car le père a adopté pour un temps seulement ce substratum, afin d'assurer le ravitaillement de sa tribu. Le ravitaillement fini, tout cesse.

Pareil fait arrive encore chez les chefs osyeba entrant après leur mort dans le corps d'un éléphant pour procurer d'heureuses chasses à la tribu. Nous avons vu précédemment, à un autre point de vue, que le totem individuel était

strictement particulier: le possesseur une fois mort, on ne se fait nullement scrupule de céder ce totem à n'importe qui. Il n'a que sa mince valeur intrinsèque.

De là naîtra souvent en effet le totem individuel, et transitoire.

«D'autres fois, on aura remarqué la familiarité d'un animal, son assiduité à fréquenter un endroit, sa manière de se présenter, et mille incidents pareils; on consultera le «voyant» et l'on conclura que ces manifestations viennent d'une sympathie particulière et surnaturelle à laquelle il faut répondre.

«En d'autres circonstances encore, une société secrète qui se forme, une famille qui se fonde, un individu qui veut arriver à percer, se choisit un totem qui devient un emblème et un symbole.

«On pourrait multiplier ces exemples. Mais toujours l'alliance totémique suppose, à sa base, un pacte explicite ou implicite, et un pacte implique réciprocité d'égards et de services. Or, de fait, l'animal allié, habitué aux soins de sa famille humaine, est pour ainsi dire «domestiqué» chez elle, et il lui témoigne souvent une familiarité étonnante, bien faite pour impressionner ces gens simples et les confirmer dans leur foi.»

L'autre besoin, qui, selon Mgr. Le Roy, aurait poussé l'homme primitif au développement du totémisme, aurait été la nécessité de se constituer en communauté séparée, puis de donner un nom spécial à cette communauté. Souvent, le meilleur qu'ils aient trouvé a été celui d'un animal dont ils avaient remarqué la force, l'adresse, l'agilité ou la beauté, d'une plante qui leur était utile ou qui affectionnait leur pays, d'un objet ou d'un phénomène qui les avait frappés. Et ainsi a pu naître l'usage de l'ancêtre éponyme, auquel une famille, un clan, une phratrie, une tribu, fait remonter son origine et son nom.

Ce nom aurait alors servi à fixer les généalogies et les mariages; le même but aurait été rempli par les différents tatouages, mutilations, danses, armes, en un mot par tout ce qui constitue un groupement social organisé et le différencie des autres groupements, amis, rivaux, jaloux, ou ennemis.

«Ainsi, d'un côté, besoin de se distinguer, et, de l'autre, besoin de s'allier. Voilà les deux instincts naturels qui ont poussé l'homme dans la voie du totémisme. Lequel a précédé l'autre? Il

est difficile de le dire, et, du reste, il est inutile de le chercher. Qu'il nous suffise d'en constater la vraisemblance et la réalité.

* * *

«Nous n'insisterons pas non plus sur la préférence donnée à l'animal dans l'alliance totémique. Aux yeux des Primitifs, il a certains pouvoirs mystérieux: il peut se rendre invisible, il sait prévoir les changements de temps, les accidents, les coups heureux de la fortune, il trouve toujours à vivre où l'homme mourrait de faim, il est en relations avec le monde des esprits. Tous nos intérêts nous portent donc à nous unir à lui, et, par lui, aux êtres mystérieux avec lesquels il est en rapports.

«Mais, en somme, le totem végétal, minéral et autre n'est que l'extension du premier, et l'homme peut y trouver les mêmes avantages; obéissant à d'autres inspirations, il a fait une alliance sacrée avec un arbre ou un objet remarquable par quelque propriété.

«A tous les enfants de la famille, au moment où ils arrivent à l'adolescence et peuvent être réputés pour des hommes, des initiations savantes révèlent cette parenté mystique, avec les avantages qu'elle confère, les obligations qu'elle entraîne, les interdits qu'elle impose, et les sanctions qu'elle exige de qui la méprise.

«Alors, d'ordinaire, une cérémonie spéciale assure le renouvellement du pacte avec le nouvel initié: des marques, spéciales à la famille, lui sont données, qui consacrent cette initiation et lui deviennent son signe de ralliement; des interdits lui sont imposés, et d'autres, qu'il avait dû garder jusque là, sont alors levés. Son enfance est finie: c'est maintenant un homme, et c'est un homme de la «famille».

«Sans doute, l'institution ne se retrouve pas, partout, dans la totalité et la pureté des phases qui l'ont primitivement établie, mais on peut la reconstituer dans son ensemble avec les survivances qui nous en restent, et qui, toutes, se rattachent à des conceptions identiques.»

Malgré la longueur de cette citation, nous avons tenu à la donner en entier, d'autant qu'elle reflète le sentiment d'un écrivain qui a observé les faits, de visu d'abord, et qui a pu ensuite les

étudier profondément. Mais le totémisme est un sujet tellement variable et complexe dans ses formes multiples qu'il semble échapper à toute appréciation d'ensemble: telle chose, tel détail, vrai ici, ne l'est pas plus loin. Cette note préliminaire donnée, nous ne saurions exposer ici tous les points qui, pour les Fàñ seulement, ne l'oublions pas, nous font parfois différer d'avis avec l'éminent auteur. Cependant, d'une façon générale, il nous semble que le totem particulier et le totem général ne sont peut-être pas assez différenciés: tout ce qui s'applique à l'un ne s'applique pas nécessairement à l'autre; au cours des pages précédentes, nous nous sommes efforcés de bien préciser la filiation, les détails et les différences de ces deux totems.

Une question plus grave se pose devant nous.

Est-ce bien l'homme dit primitif qui a inventé son totem? L'a-t-il fait parce qu'il voulait s'assurer les qualités de certains êtres dont il enviait pour lui-même la force, l'agilité, la ruse? L'a-t-il choisi pour d'autres motifs, sous l'empire de la crainte ou tout autre sentiment?

Pour nous, nous avons peine à le croire, tout au moins pour les totems généraux, ou, si l'on préfère, pour l'origine même du totem. Que, bien des fois, pareils totems aient été créés sous de telles préoccupations, qu'ils se créent même encore, non seulement nous l'admettons, mais nous l'avons vu faire et l'avons montré au cours de cette Etude. Mais le fait même du totémisme existait déjà; il y avait filiation ou imitation. Là, pour nous, ne serait pas l'origine proprement dite du totem, et l'homme primitif ne serait nullement celui que l'on veut si souvent nous présenter sous de si riantes couleurs, homme encore enfant, mais en marche vers la civilisation. Pour nous, le primitif est au contraire un dégénéré, un dégradé, perdant peu à peu le souvenir d'un ensemble antérieur de dogmes plus perfectionnés ou plus élevés.

En s'enfonçant dans les mystères de la grande forêt pour s'étendre progressivement sur toute l'Afrique, cette humanité dite primitive emporterait avec elle la mémoire de plus en plus effacée de ses croyances antiques, et s'efforcerait de les faire revivre sous la forme nécessitée par les diverses contingences.

En parlant de l'influence des doctrines anciennes sur la formation de ces dogmes, nous développerons plus longuement cette idée qui nous paraît d'ailleurs fondamentale.

L'alliance de sang nous semble également être plutôt un rite fondé soit sur l'intérêt de l'individu, soit sur l'amitié, cela peut dépendre des cas; nous hésitons à en faire résulter l'alliance avec l'animal qui nous paraît un rite similaire, et non dérivé. En tout cas, nous y verrions plutôt, comme le note d'ailleurs Mgr. Le Roy, un rite particulier de l'animisme, ou un rite du culte des ancêtres, plutôt qu'un rite totémique, avec lequel il a cependant de nombreuses similitudes. Nous en reparlerons à propos du nagual et du nagualisme, qui est bien «un pacte contracté par le moyen d'une créature visible avec le monde invisible» mais qui n'est pas le totem. Une grande différence les sépare essentiellement: le pacte nagualiste est transitoire, révocable à la volonté de l'individu, et meurt avec lui; le pacte totémique est durable, ne meurt pas avec l'individu, mais se transmet à la race. Un Fâñ ne peut transmettre à ses descendants, comme totem, l'animal familier avec lequel il aura fait pacte de sang, car sa postérité a déjà son totem familial, aussi bien que tribal, héritage des ancêtres. Aussi, dans tous les cas, faudrait-il toujours remonter à l'origine même de la tribu pour retrouver le totem ancestral; là, après avoir écarté tous les faits connexes, incidents ou dérivés, il faudra toujours en arriver au fait primordial, base lui-même du totémisme. Mgr. Le Roy y parvient d'ailleurs également: c'est le pacte magique, explicite ou implicite: un chef ayant conclu un pacte mystérieux avec un animal et en ayant expérimenté le bien résultant, ordonne à ses descendants de faire de même, en leur promettant que son esprit restera dans cet animal et dans ses descendants. Pourquoi a-t-il cette croyance? Parce qu'il y a, avec cet animal, échange de sang, d'où communauté de sang qui implique communauté de vie. L'homme a cette idée de faire alliance de sang avec l'animal, et croit que les effets passeront à ses descendants, parce qu'il a fait auparavant alliance de sang avec un homme étranger à sa race: il a vu que les effets de cette alliance passaient à ses descendants.

Et pourquoi encore cette alliance de sang avec un étranger?

Pour étendre sa famille, servir ses intérêts, fortifier sa puissance, et surtout se défendre contre ses ennemis nombreux.

Se défendre, défense personnelle, défense de la famille et défense du clan, serait donc en définitive la raison ultime du totémisme. On en revient finalement à ce que nous disions tout à l'heure: l'homme primitif, se sentant isolé et faible en face de dangers sans cesse renaissants, et cherchant un appui.

Et la question demeure entière, comme question de fait: cet homme primitif, dont nous admettons bien l'existence au point de vue de la situation, était-il bien un primitif? Ou bien, en s'avançant de plus en plus pour conquérir la terre, ces hordes errantes des premiers temps n'étaient-elles pas bien semblables au fond aux clans guerriers qui, aujourd'hui encore, se séparent de la tribu mère pour aller conquérir au loin, et emportent avec eux un faisceau de traditions, de légendes, de dogmes et de croyances qui vont s'altérant de plus en plus?

Les influences antiques.

Pour nous, en ce qui concerne au moins les Fâñ, et peut-être par là-même toutes les tribus bantoues, l'influence antique de la religion égyptienne, ou celle d'un peuple ayant habité l'ancienne Egypte, paraît avoir joué un rôle assez considérable dans la formation des idées religieuses: ce que nous disons des Fâñ, d'autres auteurs[1] l'ont encore constaté pour des peuples africains de race autre que les Bantous. Aujourd'hui encore, on peut constater cet apport dans la langue fâñ. Sans doute, et surtout à priori, nous ne voudrions affirmer en aucune façon que la langue fâñ est dérivée de l'égyptien: nous constatons simplement qu'il paraît y avoir eu, sinon infiltration,

[1] Arcin fait la même remarque pour les peuples de Guinée. «Le serpent est très vénéré. Etre bizarre, changeant de peau chaque année, il est le symbole du renouvellement continuel de la vie. L'admiration des peuples lui a donné une place au ciel: la Voie lactée. Il en est de même pour le taureau et la vache dont les noms chez les Foula servent à désigner le soleil, souvenir évident des croyances égyptiennes, où l'immense Phtah était symbolisé par le taureau Apis, et où le taureau Osiris portait, entre les cornes, le disque solaire, tandisque les cornes et les oreilles d'Isis reproduisaient le croissant lunaire. La plupart des peuples lybiens reconnaissent des dieux aquatiques, et les Egyptiens symbolisaient la déesse Hathor par un poisson du Nil.» La Guinée française, *op. cit.*

du moins influence. S'il y a eu apport pour la langue, il peut également y avoir eu influence pour la religion. Mais, pourra-t-on dire, il s'agit de ressemblances fortuites, ainsi qu'il s'en trouve dans toutes les langues? Signalons quelques-unes de ces ressemblances: il sera ensuite facile de juger.

Egyptien[1]:		Fâṅ:	
Eša	période du débordement des eaux où tout est ravagé	*Eša*	ravager (*E* est la marque de l'infinitif) piller
Šôl	dérober	*Ešole*	voler, cacher après avoir volé.
Šu-šu	honorer	*Šume*	honorer, *Ašume Nzame* le respect dû à Dieu
Sele	couper	*Sele*	couper
Sam	herbe	*Sam*	fleur
Smi	ami	*Ami*	ami
Smune	poule de Pharaon	*Khuna*	huppe, faisan bleu
Sole	effacer	*Ešole*	effacer
Sam	joindre, réunir	*Nsame*	(*n* agent) troupe
		Esame	unir
		Esama	réunion
Sèbe	circoncision	*Eséla*	circoncision
Sèfe	couteau	*Mfa*	couteau, *mfor, fa* etc. sortes de couteaux
Gatfi	reptile	*Fi*	vipère, céraste à corne
Bôl	pourrir	*Ebôle*	pourrir et tous ses dérivés
		Abôle	pourriture, *mbôlia* pourri etc.
Fa	élever	*Efa*	grandir
Fek	lien	*Mfek*	sac en cordes tressées et nouées
Akiu	celui qui plonge en mer	*Nkiôa*	vague de la mer
Aloli	raisin	*Alola*	papaye, fruit à gros grains
Amem	main	*Mo*	mains
An	doigt	*Anu*	le doigt
Kons	percer	*Ekan*	percer,
		Akôṅ	flèche
Mako	crocodile	*N-kôm*	crocodile
Nèm	rendre petit	*Enème*	affaiblir
Keh	pierre	*A-kok*	pierre
Kek	écorcer	*Ekok*	écraser les écorces pour les aplanir
		Eko	écorce
Zahas	danser	*Dzèm*	danse
Etu	ficus	*Etu*	vêtement (fourni jadis par le liber du ficus).

Soit 26 mots, pris parmi ceux dont les rapports sont plus grands entre eux, et qu'il serait facile de multiplier. Nous pourrions

[1] Egyptien, d'après le dictionnaire de Pierret.

ainsi atteindre environ cent ethniques et plus. En les comparant, il semble plus facile d'admettre «infiltration», «influence» que hasard.

Parlant de l'origine[1] des Fâñ, nous avons montré que le plus ancien habitat qu'on puisse leur assigner, est la région des hauts plateaux du Nil; le L[t] AVELOT qui, depuis[2], a fait une étude approfondie de la question, partage le même avis.

Avant de peupler cette contrée, où habitaient les Fâñ?

Aucun monument écrit, aucune légende ne nous permettent d'élucider ce point. Il paraît tout au plus probable qu'ils demeuraient depuis longtemps dans ces régions, soit comme peuple constitué, soit comme restes d'anciennes tribus, soit comme clans en formation. Si cette hypothèse est réelle, rien d'étonnant, on peut nous l'accorder, à ce qu'ils aient subi l'empreinte des Egyptiens, dont les arts, les sciences, la religion et la civilisation leur étaient si supérieures. Or, précisément chez ces Egyptiens, nous trouvons, et en remontant à une époque très-reculée, des phénomènes religieux analogues à ceux dont nous voyons les vestiges, plus ou moins bien conservés, non seulement chez les Fâñ[3], mais encore, comme nous l'avons montré à dessein au cours de cette Etude[4], parmi les autres populations bantoues.

Nous ne sommes d'ailleurs pas le seul à proposer cette opinion. Un savant autorisé, Mr. GEORGES FOUCART[5], vient d'écrire (1909) ces lignes plus formelles encore que les nôtres:

«Au Congo, par exemple, il [un égyptologue] peut vérifier cette assertion [influence égyptienne] par des rapprochements avec tout ce que l'on sait de la vieille Egypte, expliquer les raisons du rituel de fondation d'un village, avec la plantation du pieu, la chasse aux esprits etc., alors que ni les indigènes, ni leurs traducteurs n'en dégagent aucun rapprochement, aucune preuve d'une loi générale. Il comprend l'importance du nom secret donné au nouveau-né; il définit

[1] Voir Miss. Cath. 1898. Les Fâñ; d'où ils viennent et où ils vont.

[2] Recherches sur les Migrations des peuples de la Gabonie, Bull. S[té] de G[ie], Paris 1904.

[3] Cf. l'ouvrage déjà cité de DENNETT.

[4] Voir en particulier les rites de la naissance, des armes, du nouveau chef, de la mort.

[5] G. FOUCART, Méthode comparative, p. 31.

les principes — ce dont les indigènes sont incapables —, sur lesquels leur magie fonde les cérémonies d'envoûtement, d'exorcisme, d'envoi ou d'enlèvement de la maladie, le pourquoi de la nécessité d'avoir, pour une incantation, des parcelles de l'individu enchanté . . .» etc.

Cette courte citation montre combien, pour Mr. FOUCART, l'influence égyptienne a été prépondérante dans tous ces actes religieux des populations congolaises, actes que nous retrouvons identiques chez nos Fâñ.

On la retrouve également, plus marquée peut-être encore, en se rapprochant du Nil et de la Hte Egypte; dans l'Ouganda, par exemple, et dans l'enclave de Lado, les totems de clan, aussi bien que les clans, seront précisément les mêmes que chez les Fâñ [1]. Ainsi: «The Banyoro are divided into many clans which would appear to have «totems» as sacred symbole [c'est notre *mvamayôñ*] or ancestral emblems [c'est le totem emblème que nous étudierons ensuite] like the similar clans in Uganda. This institution, however, like so many other customs connected with the Banyoro, has lately been much defaced and obscured by the appaling depopulation.

«The people of Unyoro are divided into clans which have as their totems — these totems being sacred [totem réel] or heraldïc objets [totems emblèmes] — beasts, birds, reptiles, fishes, insects, or vegetables which in some way or other are identified with the original founders of the clan.

«In Uganda there are twenty-nine clans with the following totems:

Nsenene	Grass-hopper	*Nyonyi*	Widow bird *(Vidua chera)*
Mamba	Lund-fish *(Protopterus)*	*Mbwa*	Dog
Fumbi	Lycaon dog	*Kasimba*	Serval cat
Njovu	Elephant	*Lukindo*	Wild datte palm
Ňoñge	Otter	*Kibe*	Jackal
Ngo	Leopard	*Enkebe*	Small fish
Mporogoma	Lion	*Endiga*	Sheep
Butiko	Mushroom	*Ňali*	Crowned crane
Musu	Ground-rat *(Thryonomys swinderianus)*	*Ňombe*	Ox
		Lugavwe	Manis (the scaly ant eater)

[1] Sir H. JOHNSTON, The Uganda Protectorate, T. 2, où nous trouvons l'énumération ci-jointe.

Enkima	Whitenosed monkey *(Cercopithecus rufoviridis)*	*Engeye*	Colobus monkey
Mrubu	Hippopotamus	*Kotumruma*	A small shrub or flowering bush
Kobe	Plant like a potato	*Mpindi*	Haricot beans
Mpeu	Oribi antelope		
Ntalaganga	*Cephalophus antelope*		The name for clan is *Kika*
			for totem is *Muziro*
Ngabi	Bushbuck *(Tragelaphus)*		for place of origin *Kialo* [*dzal* en fâñ] [1].
Mbogo	Buffalo		

Chez les Fâñ, comme chez les Egyptiens, nous trouvons à la fois comme bases religieuses: le culte des ancêtres, le culte des animaux, le totémisme. Or, comme nous allons le voir, du culte des ancêtres sont nés, mais sans se confondre avec lui, le totémisme et son dérivé, le culte des animaux. Si telle a été chez ce peuple la progression religieuse, passant ainsi, d'un culte et de notions plus élevées, à un culte et des notions plus ravalées, pourquoi n'en serait-il pas de même pour le Noir, à supposer même qu'il n'ait subi aucune influence et qu'il soit bien l'homme primitif réduit à ses propres forces en face de la nature? [2] Sans doute, et nous ne faisons pas difficulté de l'avouer, ce sentiment a pour lui de grandes chances de probabilités par lui-même, et comme a essayé de le démontrer Mgr. Le Roy. Toutefois, nous préférons nous rallier au totémisme égyptien, et aux causes qui l'ont amené, suivant en cela Virey dans son dernier livre sur la Religion de l'ancienne Egypte, dont, plus bas, nous analysons rapidement les quelques pages qui s'y rapportent à l'origine du totémisme égyptien, mais en cela seulement qu'elles peuvent s'appliquer aux Fâñ.

Cette opinion ne nous est d'ailleurs pas entièrement personnelle. Avant nous, en parlant de la race bantoue, Sir H. Johnston disait déjà [3]: «The Negro in short, owes what little culture he possessed, before the advent of the moslem Arab and the Christian white man, to the civilizing influence of ancien Egypt; but this influence, (except a small branch of it in the Bahr-el-Gazal) travelled to him, not

[1] Un certain nombre de ces mots de la langue de l'Uganda se retrouvent en fâñ avec la même signification et à peine changés. Ainsi *Njoru* = *Nzoi* *Ngo* = *Ngo*, *Enkima* = *Nkima*, *Mrubu* = *Mrube*, *Mbura* = *Mbru*, *Ngongi* **Onon** etc.

[2] Cf. Mgr. Le Roy, les Primitifs, passim.

[3] The Uganda Protectorate 1904, v. I, Preface.

directly up the White Nil, but indirectly, through Abyssinia and Somaliland; and Hamites, such as the stock from which the Galla and Somali sprang, were the middlemen whose early traffic between the Land of Punt and the countries round the Victoria Nyanza was the main, almost the sole, agency by which the Negro learnt the industries and received the domestic animals of Egypt».

Sir H. JOHNSTON favorise également ce que nous croyons être l'origine du totémisme chez le Noir lorsqu'il dit encore: «The negro race certainly is originated in Southern India, possibly in India».

En parlant de l'origine du totémisme égyptien, Mr. VIREY[1] écrit donc:

«Les tribus constituant les confédérations qui se dispersèrent et se partagèrent la possession du territoire égyptien étaient en fort grand nombre, et chacune avait son signe particulier de ralliement.

«Ce signe, emblème distinctif du clan, élevé sur une hampe ordinairement munie de deux banderoles, représentait soit un des outils ou une des armes plus spécialement en honneur dans ce clan, soit surtout un animal (ou encore un arbre) caractéristique du pays qu'il occupait ou du pays dont il était originaire.

«Comme exemples, nous mentionnerons l'enseigne dont le signe se compose de deux flèches croisées; celle dont le signe est un harpon; celle dont le signe est un épervier ou un faucon; celle dont le signe est un ibis; celle dont le signe est un chacal ou un chien; celle dont le signe est, d'après Mr. LORET, un lévrier d'Asie; celle dont le signe est un éléphant. Nous pourrions en mentionner d'autres encore, mais il n'est pas nécessaire d'en considérer davantage pour constater qu'un grand nombre de ces emblèmes ont été des dieux officiels du panthéon égyptien. Le faucon ou l'épervier a été le dieu *Horus*; l'ibis a été le dieu *Thot*; le chien ou le chacal, le dieu *Anubis*; le lévrier d'Asie a été le dieu *Set*; le scorpion a été la déesse *Selkit*. Les flèches croisées ont été *Neit*, déesse de *Sais*, et la déification de cet emblème montre que ce n'est pas comme animaux, que bien des animaux furent divinisés en Egypte, mais comme personnifications des clans, ou comme totems, dit Mr. LORET, comme emblèmes totémiques des clans . . .

[1] Religion de l'ancienne Egypte, p. 25 et ss.

«On a récemment protesté contre l'emploi fait depuis quelques années du mot «totémisme» pour définir un des phénomènes que nous a révélés l'étude de la zoòlatrie égyptienne: le respect de certaines familles, de certaines tribus africaines pour des animaux auxquels ces familles ou ces tribus se prétendent unies par des liens de parenté. Le fait est bien certain . . . Les uns y ont simplement reconnu du «totémisme». D'autres ont répondu . . . «que cette croyance est, non du totémisme, mais une dégénérescence, une survivance déjà confuse de la zoòlatrie. C'est donc seulement dans le développement des idées animistes qu'il faudrait chercher l'origine de la zoòlatrie» [1]. Mr. Foucart n'a sans doute pas tort de vouloir rapporter à l'animisme une bonne part des phénomènes de la zoòlatrie égyptienne. Mais . . . elle a certainement aussi d'autres origines et d'abord . . . le totémisme . . . Ainsi l'image de l'animal ou de l'emblème totémique, dressée au sommet de la hampe à banderoles, dont nous avons parlé tout à l'heure, est le signe de ralliement de la collectivité, l'attribut ethnique du clan . . . L'animal totémique devint dieu du clan lorsqu'il se confondit avec l'ancêtre patriarcal du clan, lorsqu'il fut le corps où s'incarna l'esprit de l'ancêtre. Mais jusque là il ne fut probablement que l'image de la collectivité».

Tout le reste du chapitre consacré à cette question serait à citer, mais nous entraînerait trop loin. Contentons-nous donc de cet extrait qui montre bien la question sous un nouveau jour.

Peut-être est-ce là la véritable origine du totémisme, et pour nous, en ce qui concerne les Fàñ, nous ne voyons aucune difficulté de nous y rallier. A l'origine de la tribu, l'influence égyptienne nous paraît probable, soit par conquête — et l'on sait combien à ce point de vue les Egyptiens étaient envahisseurs, comme tous leurs monuments le montrent dans leurs inscriptions —, soit par voie de commerce, d'infiltration ou tout autre moyen. En tout cas, il nous parait tout naturel que les hommes d'un clan, indépendamment de l'ancêtre, soient désignés d'abord par un animal, ou par un arbre caractéristique de leur région. De là ils l'ont ensuite choisi comme totem par une association très facile et très compréhensible d'idées.

[1] G. Foucart, Méthode comparative dans l'Histoire des Religions, p. 74.

Cette opinion nous paraît d'autant plus digne d'être prise en très-sérieuse considération que le fait se reproduit encore de nos jours chez les Fâñ. Nous l'avons constaté, par exemple, en parlant du clan actuel des Abè.

* * *

Nous n'avons pas entrepris de discuter ici les autres opinions si diverses données de l'origine du totémisme. Disons seulement rapidement que pour Herbert Spencer, qui a intimement lié le culte totémique au culte des ancêtres, c'est le résultat d'une simple méprise. — D'après Robertson Smith, le culte a d'abord été familial, et par l'animisme, le dieu considéré comme ancêtre a été identifié à un animal, puis à une espèce, devenant protectrice du clan, quand celui-ci se développe. — Jevons suppose que l'animisme seul a inspiré le culte des animaux: la fusion des clans et des totems donne naissance au polythéisme; les totems individuels sont des imitations des totems de clans et leur sont postérieurs. — Mr. S. Reinach admet le contrat comme essentiel. — Pour **Frazer**, le lien entre totem et clan consiste dans un échange d'âmes. — Pour Mr. l'abbé Bros enfin, le totémisme suppose l'animisme: c'est une idée religieuse ayant un fondement social. — Nous avons déjà exposé et discuté plus haut la théorie de Mgr. Le Roy; nous n'y reviendrons donc pas ici.

Pour notre part, nous nous sommes efforcés plutôt de faire l'exposé impartial des faits que de présenter des théories plus ou moins hasardées et qui, d'ailleurs, vraies pour une tribu, peuvent, par suite de circonstances multiples, être fausses pour une autre. La seule remarque que nous nous permettons en finissant est celle-ci. A très peu d'exceptions près [1], tous les auteurs [2] qui

[1] Par exemple Mgr. Le Roy, qui a vécu plus de vingt ans au milieu des tribus africaines.

[2] On consultera avec fruit pour ce chapitre ce que Mr. l'abbé Bros dit du totémisme dans le chapitre de son ouvrage consacré à ce sujet, et peut-être mieux encore l'article de Marillier: La place du totémisme dans l'évolution religieuse, dans la Revue de l'Histoire des Religions, t. XXXVI, p. 234 et ss. (1897). L'auteur y analyse surtout les idées de Robertson Smith.

Voir également Durkheim, Année sociologique 1910, t. V, p. 82 et ss. — Mr. Durkheim base toutefois ses déductions sur un certain nombre de faits rapportés par des voyageurs peu instruits ou assez mal documentés. On peut en dire tout autant des opinions de Mr. S. Reinach.

ont jusqu'ici traité du totémisme l'ont fait d'après des documents plus ou moins certains, et plutôt en interprétant des phénomènes rapportés de façon généralement peu exacte, par des voyageurs ou écrivains assez peu au courant de la langue, des mœurs et de la religion indigène. Dans l'exposé du totémisme fañ, nous avons eu le double avantage de pouvoir tout d'abord connaître les ouvrages de ces auteurs, et en second lieu, de pouvoir vérifier et étudier sur place pendant longues années un peuple dont nous connaissions intimement la langue et les habitudes. Nous avons déjà montré fréquemment, au cours de cette Etude, et montrerons encore des causes multiples d'erreurs inévitables pour nos devanciers. Nous ne voulons en aucune manière nous prétendre plus sages qu'eux tous: nous espérons, grâce seulement à un favorable concours de circonstances, avoir été plus heureux, ou tout au moins apporter notre contingent de faits certains et intéressants. C'est plus que ce que nous aurions espéré jadis.

* * *

Ayant ainsi donné notre idée sur l'origine, sinon probable, du moins possible du totémisme, nous revenons au totem actuel, tel qu'il existe aujourd'hui dans la tribu, et à sa « concrétisation matérielle » représentée par l'*akaméyôñ*. Nous en avions déjà dit quelques mots: il importe maintenant de l'étudier à fond.

CHAPITRE X.

LE TOTEM «PRÉSENT ET TANGIBLE» ET L'*AKAMÉYÔṄ*.

I. LE TOTEM PRÉSENT ET TANGIBLE.

§ 1. **Nécessité du culte.**

Le culte matériel est nécessaire au Noir: il concrétise mais ne spiritualise pas.

§ 2. **Quel sera l'objet du culte totémique?**

Les fragments choisis seront ceux qui répondent le mieux à l'idée cherchée. Sous sa forme matérielle, cette idée est cependant toute spirituelle.

§ 3. **Qui recueillera le totem?**

Ce rôle est réservé, non au féticheur, chef du culte officiel, mais au chef de la famille, chef du culte familial en même temps que primitif.

§ 4. **Dans quelles conditions le totem sera-t-il pris?**

Les conditions ne sont pas indifférentes, mais déterminées par la loi. Le totem n'est valable que pour le possesseur. — Peu d'importance de la vente d'un totem. — Les conditions du choix: A) Se procurer l'animal désigné. B) Les cérémonies rituelles. Le chant de présentation. — Rôle du féticheur et du chef de famille. — Cérémonies semblables dans l'Unyoro.

§ 5. **Vertu du fragment choisi.**

Conditions requises pour la valeur du choix.

§ 6. **Où conserve-t-on le totem?**

Le *Nkô*. — L'*Etotore*. — Le *Biéri*. — L'*Akaméyôṅ*.

II. L'*AKAMÉYÔṄ*.

Nature de l'*Akaméyôṅ*.

Ce qui le constitue. — Les différents objets qui s'y rapportent sans en faire partie essentielle.

I. LE TOTEM PRÉSENT ET TANGIBLE.

§ 1. Nécessité du culte.

Nous avons passé en revue dans un chapitre précédent les divers totems et constaté que suivant la diversité des familles, des clans et des tribus, ces totems ressortissaient des trois règnes de la nature. Ils donnent toutefois une place très prépondérante au règne animal. Cette constatation, loin d'être particulière aux Fañ, est au contraire universelle: nous en avons cité plus haut de nombreux exemples. L'origine du totem nous fournira un peu plus loin les raisons de ce choix.

Ici se pose d'abord à l'égard du totem une question de fait. Les totems que nous avons examinés démontraient simplement l'existence de l'institution. Mais, pour pouvoir subsister, l'institution totémique, comme toutes les autres institutions religieuses, requiert nécessairement le culte. Or, ce culte ne peut, en réalité, être adressé d'une manière précise et toujours actuelle au totem, tel que nous venons de le voir. L'objet du culte, en effet, doit parler aux yeux, ou, si l'on préfère, revêtir une forme tangible et tomber dans le domaine des sens. Ainsi, même dans les religions chrétiennes, entièrement spiritualistes par leur objet, et où le culte et la prière s'adressent à un Etre invisible et immatériel, il a fallu nécessairement recourir à des symboles figuratifs, à des images, à des tableaux qui mettent, pour ainsi dire, la chose spirituelle sous les yeux et sous les sens. Ils la matérialisent, pour pouvoir de là reprendre la pensée, et l'élever à l'idée et au culte spirituel.

Pour le Noir, les raisons sont les mêmes. Elles sont plus fortes encore avec une race qui vit surtout par les sens, et à laquelle les idées uniquement spéculatives échappent en grande partie.

Son totem, il est vrai, est purement matériel, sauf quelques exceptions dont nous nous préoccuperons ensuite, mais ce totem ne peut toujours non plus être sous sa main, sous ses yeux, à sa portée, quand il en a besoin. Il a un totem, surtout pour recourir à lui dans les cas de danger, car ce totem est en somme, au point de vue pratique, une alliance: c'est une force à son service. Il

faudrait donc qu'il l'eût à sa portée immédiate toutes les fois qu'il est nécessaire. Pour certains totems, ce sera possible: pour d'autres, au contraire, ce ne le sera en aucune façon. Et si cette impossibilité est fréquente pour le totem de clan ou de tribu, elle l'est encore beaucoup plus pour le totem particulier. Il est évident, et nous ne nous attarderons pas sur ce sujet, que le Noir ne peut se faire accompagner partout de son totem. Si c'est un végétal, un arbre par exemple, c'est lui, au contraire, qui devra aller le trouver; si c'est un animal, un tigre par exemple, le spectacle, dans ce cas, serait assez singulier. De plus, le Fâñ aurait souvent fort à faire pour prémunir son totem contre les convoitises ou les craintes des autres guerriers pour lesquels ce totem n'est rien, sinon une proie, un gibier, ou un ennemi. Il lui serait tout aussi difficile de garder les autres contre les appétits de son totem, ce qui reviendrait pour lui au même point: la mort nécessaire de son protecteur.

Mais si le Fâñ, comme on le conçoit aisément, ne peut se faire suivre de son totem pour y recourir toutes les fois qu'il en aura besoin, un moyen bien simple semble s'offrir à lui: l'invocation, la prière, la simple pensée, l'appel mental. Ainsi, en cas de besoin, recourons-nous nous-mêmes au secours divin. Cette réflexion est très vraie pour le Blanc; elle ne l'est nullement pour le Noir qui a besoin de concrétiser, de matérialiser pour ainsi dire sa pensée et l'objet de son culte: il ne saurait s'adresser à un être immatériel qui ne tombe en aucune façon sous ses sens, et comme le Créateur, par exemple, est pour lui dans ce cas, il ne lui demande aucun concours, il ne lui rendra non plus aucun culte. Que fera-t-il donc avec son totem? La réponse est bien simple, il le concrétisera de manière sensible et tangible: pour cela, il aura recours au moyen le plus facile, et qui répond d'ailleurs à toutes ses idées religieuses sur l'animisme, idées que nous ne pouvons développer ici, mais qui sont suffisamment connues: il prendra avec lui et gardera soigneusement un «fragment» de son totem.

Nous devons tout d'abord noter ici qu'il s'agit ici seulement du totem réel, existant et vivant: ce fragment en est la réalité tangible. Le totem symbole et emblème sera ensuite examiné.

* * *

Par suite, cinq questions se posent:

1° Ce fragment sera-t-il quelconque, et n'importe quelle fraction, quel reste ou morceau de l'animal ou du végétal totem? auront-ils la même vertu?

2° Qui «prendra» ce fragment de totem? sera-ce n'importe qui, un indifférent, un parent, le possesseur du totem lui-même, ou un homme «sacré», le féticheur?

3° Dans quelles conditions spéciales de temps, de lieu, de circonstances, sera choisi d'abord, puis ensuite recueilli ce fragment de totem? Le prendra-t-on sans se préoccuper des circonstances extrinsèques?

4° Ce fragment de totem aura-t-il la même vertu intrinsèque et la même puissance extérieure que le totem tout entier?

5° Où sera conservé ce totem et recevra-t-il des honneurs spéciaux?

§ 2. Objet du culte totémique.

La première question à laquelle nous avons à répondre est celle-ci:

«Ce fragment sera-t-il quelconque?»

La réponse à cette question nous amène à préciser l'objet du culte totémique.

Ce fragment ne peut être un fragment «quelconque», pris n'importe, où n'importe quand, et dans n'importe quelle partie du totem. Cette nécessité d'un choix particulier est la suite même de la conception du totem.

Cette conception repose en effet sur un pacte d'alliance conclu entre l'homme et l'animal. Nous disons l'animal, car c'est de beaucoup le cas le plus fréquent. Les conséquences sont les mêmes s'il s'agit d'un végétal ou tout autre être. L'homme ira, après sa mort, habiter, pour un certain temps et seulement d'une certaine manière, dans la race de son totem.

Nous employons à dessein ce terme indéterminé de «certaine manière», car les idées des Fáṅ sont assez confuses sur ce point.

Il est également difficile de les démêler de façon exacte au milieu des réticences des féticheurs.

Tout d'abord, ce n'est évidemment pas le «corps» de l'homme qui ira se mêler avec celui de l'animal, ou de sa substance putréfiée donner naissance à un autre animal qui serait alors sa continuation sur la terre. Cette conception peut être celle de certaines tribus: ainsi M. VAN GENNEP nous signale qu'à Madagascar, en particulier, les indigènes admettent que certains serpents «sortent» ainsi du cadavre humain[1]. Elle n'est assurément pas celle des Fâñ et de toutes les tribus voisines: tous savent parfaitement que le corps de l'homme disparaît assez rapidement sans laisser aucune trace; quand, après un mois environ, le fils aîné ou l'héritier du chef de famille enlève le crâne du défunt, il n'a aucun respect et ne témoigne aucune déférence pour les vers, fourmis, et autres insectes qui grouillent dans le cadavre presque décomposé. Les assistants, tous membres de sa famille, n'auront également aucune considération pour ces restes: tantôt on les laissera, le crâne enlevé, sur le bord même de la fosse, sans souci des animaux qui pourraient venir rôder autour; tantôt, on les rejettera sans aucune cérémonie dans la fosse qui sera ensuite comblée. Ce cas arrive lorsque la sépulture est placée près des habitations, et que la laisser ouverte pourrait amener des accidents, par suite des émanations. Si, dans certains cas, on peut voir un ou plusieurs des assistants respecter les fourmis, vers, ou serpents qui pourraient se trouver dans la fosse ou le cadavre, il ne faut pas en conclure à un culte général de ces animaux, mais bien que l'animal en question, ver ou fourmi par exemple, est le totem particulier de celui ou de ceux qui leur rendent alors un certain culte. Pareils faits superficiellement observés ont pu faire conclure, à tort, du particulier au général.

Nous pouvons cependant faire remarquer ici que les Fâñ, malgré leur anthropophagie bien constatée, se refusent absolument à manger les animaux qui se repaissent de cadavres humains. Mais il n'y a là rien de totémique.

Ce n'est donc pas le corps de l'homme qui se mêle au corps de l'animal. Ce n'est pas non plus le «principe de vie» qui

[1] De même dans l'Unyoro et l'Uganda.

l'anime. Ce principe est indépendant de l'esprit lui-même, bien que tous deux disparaissent ensemble au moment de la mort. Ce principe de vie est également lumineux par lui-même; après la mort, suivant que l'homme aura été bon ou mauvais, au sens de la théologie noire, il ira, soit dans le séjour lumineux d'en haut, soleil, étoiles et en particulier Vénus, pour y être toujours heureux, soit dans le séjour douloureux d'en bas, dans l'*ototolane,* pour y souffrir toujours dans le feu.

L'âme proprement dite, ou encore ce que l'on a appelé parfois la «larve», mais en y appliquant alors un sens restrictif d'esprit méchant, ne se mêle pas davantage au corps ou à l'âme de l'animal totémique. D'après les Fañ, en effet, l'âme a plusieurs formes distinctes: comme le dit bien Mgr. Le Roy [1], c'est . . . «une sorte de substance éthérée qui pendant le sommeil du corps, reçoit la visite d'autres esprits, qui va les voir, qui s'occupe, qui rêve. C'est la voix intime qui nous parle à nous-mêmes, nous inspire de bons et mauvais sentiments, nous porte au bien ou au mal, nous cause de la joie, ou du remords. — Elle est enfin, peut-être, représentée par cette extériorisation de notre personne qui s'appelle l'ombre, qui repose dans l'homme endormi et qui le suit dans la mort.»

Toutefois, et on ne l'a pas jusqu'ici remarqué, croyons-nous, cette âme n'est pas simple et ne constitue pas une seule entité. Nous examinerons plus tard d'une façon détaillée l'âme d'après la pensée fañ. Contentons-nous ici de quelques brèves indications.

Dans «l'homme», sans parler du corps, nous trouvons d'abord:

1° le principe de vie, principe lumineux par lui-même, qui accompagne l'âme proprement dite, soit pendant la vie, soit plus tard après la mort. Ce principe est indépendant, et l'âme peut s'en séparer quand elle le désire. Ainsi, dans certains cas, le rêve par exemple, ce principe de vie demeure lumineux et attaché au corps, tandisque l'âme peut l'avoir quitté momentanément.

2° L'âme agissante, qui réside dans le cerveau, détermine les actes intelligents et aussi la respiration. Cette âme demeure dans le corps, d'une façon permanente ou non, jusqu'à la mort.

[1] Mgr. Le Roy, Religion des Primitifs, p. 141.

3° L'âme que l'on pourrait appeler consciente, qui dicte les actes bons à faire, les actes mauvais à éviter, mais ne peut les exécuter, cette âme peut être enlevée à l'homme par une volonté supérieure, v. g. dans la folie ou la possession, sans que l'âme agissante disparaisse.

L'âme agissante s'extériorise dans l'ombre vivante et mouvante, ombre qui accompagne le corps et épouse sa forme. Certains auteurs [1] prétendent que les Noirs ne sont pas arrivés à s'expliquer l'ombre comme résultant de l'interception de la lumière par un corps opaque. Tous les Noirs, Fâñ ou autres, que nous avons interrogés, savent parfaitement que l'ombre est dûe à la lumière, mais ils n'en croient pas moins que l'ombre est également l'image extériorisée de l'âme; ils le croient d'autant plus qu'ils en donnent une raison: les sorciers et les féticheurs peuvent à volonté, dans certaines initiations, faire grandir, diminuer ou disparaître leur ombre; ce fait est indéniable, il arrive au moment où le sorcier est «possédé par l'esprit».

Après la mort, l'âme consciente accompagne le principe de vie. L'âme agissante, elle, a une autre destinée.

Cette destinée dépend tout d'abord de sa conduite pendant qu'elle a été dans le corps. Suivant cette conduite, bonne ou mauvaise, elle sera récompensée ou punie par *Nzame*. Mais, de plus, cette destinée est également «indépendante» de cette conduite bonne ou mauvaise, en ce sens qu'elle dépend en première ligne des sacrifices funéraires, accomplis ou non.

De là, deux sortes d'ombres, de larves si l'on préfère, bien différentes: 1° les âmes punies par *Nzame* et 2° les âmes ou les esprits qui attendent les sacrifices funéraires. Ces sacrifices pour les atteindre doivent passer par leur cadavre, tout au moins représenté.

Les âmes qui attendent les sacrifices funéraires se rappellent aux vivants soit par de bons, soit par de mauvais procédés, afin d'obtenir plus vite satisfaction. Elles agissent de préférence pendant la nuit.

---

[1] Voir à ce sujet Mgr. LE ROY, *l. c.*, p. 142.

Les âmes punies se rappellent également aux vivants, ou plutôt s'efforcent de se venger d'eux, par de mauvais procédés. La durée de leur punition est vague: elles finissent par s'anéantir.

Mais, outre ces âmes diverses, ce principe de vie et cette extériorisation de l'âme comme ombre, système déjà si compliqué, il reste encore autre chose. Les Fâñ le désignent parfois, car ils n'aiment pas à en parler, sous le nom de *bo,* qui signifie également le cerveau matériel. Ce *bo,* matériel pendant la vie, devient «immatériel» après la mort: il constitue: «l'essence de la nature humaine». A son gré, il accompagne ou non l'âme, sort du tombeau quand il veut ou plutôt du crâne où il demeure. Souvent, il est alors suivi par «l'oiseau de la mort». Après le décès de son possesseur, il demeure, non pas éternel, mais avec une durée indéfinie: par des charmes puissants, et c'est là précisément le but des sacrifices totémiques, on le «fixe» dans le crâne qui lui a appartenu. Parfois encore, on le retient dans un crâne «représentatif» par des sacrifices appropriés. Le *bo* est ce que l'on peut appeler l'esprit de la race, l'esprit protecteur, d'autant plus puissant qu'au *bo* de l'ancêtre primitif, seront venus s'adjoindre d'autres *bo* de ces descendants.

Nous sommes loin, comme on le voit, du culte mânique, s'adressant aux mânes, aux âmes désincarnées, aux ombres. Loin également du culte des esprits. Nous nous rapprochons du culte des ancêtres, mais à un point de vue particulier.

Dans la conception totémique de l'alliance conclue entre l'homme et l'animal, alliance persistant dans les descendants après la mort des premiers contractants, il n'y a donc pas «identification» comme quelques-uns l'ont compris. En admettant l'identification, la personnalité humaine persiste après la mort, et se substitue, pour se survivre, à la personnalité animale dont la forme demeure seule. C'est donc, en ce sens, un homme réel à figure animale. Il y en a d'ailleurs véritablement, d'après la croyance noire, analogue à nos contes de fées. Les sorciers, par exemple, jouiraient de ce pouvoir de transformation, soit sur les autres, soit sur eux-mêmes. Telle encore la métempsycose des anciens, transformation de l'homme en bête, par un acte magique indépendant de sa volonté, acte révocable ou non, s'étendant à la race ou à l'individu. Les singes,

qui au dire des Noirs sont des hommes véritables, rentreraient dans cette catégorie.

Dans cette alliance, il n'y a ni transformation, ni annihilation de l'animal, il y a cohabitation d'une part, et de l'autre, direction de la volonté, des facultés, des qualités diverses, dans un but donné: la protection de la race humaine. Il n'y a en aucune façon destruction de la personnalité de l'animal: il y a seulement ce que l'on pourrait peut-être appeler «surhabitation», toute différente, on le voit, des cas que nous venons de donner, et aussi de la «possession» au sens chrétien du mot, où un esprit vient habiter un corps et le diriger à son gré.

Il faut bien remarquer qu'en somme, dans cette union, l'animal ou le végétal gagne bien peu de chose, au moins à notre point de vue: en regard d'une sujétion, il aliène en quelque sorte sa personnalité et sa volonté, les fait servir à l'usage de l'homme et ne reçoit en échange qu'une certaine protection et immunité.

Nous disons «au moins à notre point de vue». Mais en est-il de même au point de vue noir? Nous ne le croyons pas. Maintes fois, nous avons interrogé les Noirs à ce sujet: ils s'en sont presque toujours tirés par des réponses évasives suivant leur habitude, ou souvent négatives. Un seul a bien voulu me donner leur sentiment à cet égard. C'était le chef des Esaméndoun, dans la rivière Abanga. «Ce que le clan animal gagne à cette alliance, me répondit-il, c'est de demeurer *(A tobe tobe. Emièn a wua ké wuwu né bo wuia.* Il demeure toujours. L'animal lui-même meurt, mais sans que sa personnalité agissante périsse).»

C'est-à-dire, en somme, que de même que chaque homme disparaît ici bas en tant qu'individu, mais que sa personnalité demeure agissante dans la race qui lui survit, de même l'animal disparaît comme individu, mais sa personnalité lui survit, agissant dans la race inféodée à un clan humain. Sans cette inféodation, tout disparaît en lui sans laisser de traces.

L'esprit de l'ancêtre, sous cette forme particulière de force procréatrice de la race, réside dans l'animal totem et l'anime tout entier; mais certaines parties sont plus aptes à cette fonction, mieux reconnues pour telles: ainsi le cœur, en premier rang, car il est le

séjour et le siège non seulement des affections, mais surtout de la volonté et des sentiments; puis le cerveau, siège de l'intellect actif; l'esprit de l'ancêtre y résidera de préférence, tandisque la vertu de la race affectionnera le cœur.

Viendront ensuite les os, et d'abord les os du crâne, car les os sont en effet ce qui demeure dans l'animal, et ce qui également, au dire des Fàñ, constitue son être; dans ces os, ceux du crâne seront choisis en première ligne, car la tête est la partie la plus noble du corps, celle où réside la vie, et c'est pour cette raison que l'on gardera seulement le crâne des ancêtres, pour leur offrir les sacrifices funéraires. Sur cette enveloppe crânienne, où jadis résidait son *moi*, l'ancêtre défunt, dont l'esprit assiste invisible aux délibérations de ses descendants, saura trouver les sacrifices expiatoires, et de là veiller à l'avenir de la race.

Cependant, certains os seront parfois gardés de préférence au crâne: tels ceux qui expriment le mieux les qualités que le totem doit mettre au service de son possesseur, ou encore ceux qui symbolisent davantage l'animal. Ainsi, dans le tigre, on choisira d'abord les griffes ou les dents qui montrent mieux que toute autre chose la qualité que l'on désire se voir attribuer, la force, l'ardeur au combat, servie par de terribles instruments. Du serpent, on réservera les dents, et particulièrement celles qui lui servent à inoculer son venin, dents que les Fàñ connaissent parfaitement bien[1]. De l'éléphant, on gardera encore les dents, et particulièrement celles de petit volume, surtout si elles sont creuses, car alors il sera plus facile d'y adjoindre ou faire entrer d'autres puissants fétiches. De l'éléphant, encore, on gardera les crins de la queue, qui seront portés en anneaux et en bracelets, d'ailleurs d'un assez joli effet. Dans l'antilope, au contraire, on préfèrera les os des jambes, par exemple l'osselet du genou, plus portatif, et dans lequel est censé résider la force de la jambe; ce sera en effet surtout la vitesse, l'agilité qui seront prisées dans ce totem, vertus dont le salut du guerrier dépend souvent dans le combat. Dans un totem végétal, on prisera davantage

[1] Dans bien des cas, on se gardera avec soin d'enlever le venin encore adhérent à ces dents, et il arrivera alors qu'au besoin leur morsure sera encore très dangereuse. Ce sera la preuve, pour le Fàñ, que l'esprit, au sens que nous avons déterminé, y réside toujours.

l'écorce où, de fait, réside le plus souvent la vertu active: dans certains cas, ce sera cependant le bois, et ce choix dépendra toujours de la qualité spécialement cherchée.

Lorsque le totem, au contraire, est de taille suffisamment réduite pour qu'on puisse le porter entier, on ne manquera pas de le faire, car, alors, il n'est pas permis de le partager en fragments.

Dans tous ces cas, l'usage et la coutume sont les grandes lois qui régissent la matière, beaucoup plus que la volonté propre de l'individu. Agir à sa guise ne lui viendrait pas à l'idée pour tout ce qui regarde un phénomène religieux, qui ne dépend de lui en aucune façon: son choix n'aurait aucune valeur, et ne pourrait qu'irriter le totem contre le violateur de lois précises et existant avant lui et sans lui.

§ 3. Qui prendra le totem?

Le fragment de totem, auquel s'adressera le culte, ne dépend donc pas de la volonté et du choix libre, spontané, et quelconque, du possesseur ou destinataire de ce totem. Celui-là seul qui en a le droit pourra prendre ce totem, et dans des circonstances et avec un cérémonial donné et prescrit dans ses moindres détails.

De là, suivant le totem lui-même, variera l'agent du culte. Toutes les fois qu'il s'agira du totem tribal, ce rôle reviendra au chef de la tribu qui, seul, représente le culte totémique, ou le culte de la race. Dans certains cas, par usurpation de pouvoirs parfois, ou encore dans les tribus trop nombreuses, l'agent cultuel sera le féticheur en titre: là encore, presque toujours, il y aura cependant usurpation de sa part, et empiètement dans un domaine qui ne lui appartient pas. Lorsque, pour une raison politique ou autre, le chef ne peut remplir ce rôle, il est naturellement dévolu au frère qui vient immédiatement après lui en ligne successorale, et à défaut de frère, au fils aîné. Il est vrai que souvent le frère du chef, afin de mieux mettre dans sa main les deux pouvoirs civil et religieux, est également le féticheur de la tribu, ce qui explique les empiètements de fonction dont nous avons parlé. En principe donc, toutes les fois qu'il s'agira du totem tribal, le rôle de choisir le fragment reviendra au chef de tribu.

De même, s'il s'agit d'un totem familial (rappelons bien qu'il s'agit du choix d'un «fragment» du totem et non de totem nouveau), ce choix reviendra au chef de famille qui, seul, a qualité dans l'affaire.

S'il s'agit enfin du totem individuel, ce sera à l'individu en tant que tel.

Quelque soit cependant l'agent cultuel et le cas, totem tribal, familial, ou individuel, chef de tribu, de clan, de famille ou simple particulier, ce choix aura lieu d'après des règles précises et déterminées, et sous le regard attentif du féticheur. Si, en effet, le totem lui-même ne tombe pas sous son autorité et contrôle directs, en tant que personnage religieux, chargé d'ordonnancer les choses du culte et de veiller à leur observance minutieuse, il doit néanmoins surveiller les phénomènes religieux; ceux du totem sont mêlés si étroitement aux autres actes religieux de toute nature, et particulièrement à ceux qui regardent le culte des ancêtres, que sa stricte surveillance s'impose, et par là même se justifie.

§ 4. Dans quelles conditions ce totem sera-t-il pris?

Le totem ne peut être pris indifféremment et à n'importe quel moment, de même qu'il ne peut être pris par n'importe qui, mais par celui-là seulement qui a droit et pouvoir de le faire. Là encore la loi est intervenue, et les rites de la cérémonie sont parfaitement déterminés. Le totem ne peut être pris qu'après un sacrifice où intervient, comme sacrificateur, le futur possesseur du totem, et, comme sacrifié, l'animal lui-même où réside l'esprit totémique. Si, au lieu d'un animal, c'est un végétal, la cérémonie est sensiblement la même: le végétal remplacera simplement l'animal, les détails seront identiques.

Le futur possesseur du totem est le sacrificateur: de là, résulte une conséquence importante, et que l'on n'a pas toujours assez remarquée:

Le totem n'a de valeur que pour le possesseur seul.

Celui-ci vient-il à mourir, son totem n'a plus aucune valeur: elle disparait avec le propriétaire et, au besoin, les heritiers le céderont très facilement. En parlant bientôt d'un fétiche tribal, l'*akaméyôn*, nous constaterons un fait de ce genre: un chef esingi.

le chef même du clan, vend sans difficulté à l'explorateur A. Bennett le totem de son prédécesseur, également chef comme lui. Par le fait même de la mort du possesseur et de l'achat subséquent, ce totem est de nulle valeur.

L'explorateur ou le voyageur achète donc le totem d'un décédé ou encore se le fait donner en cadeau. Il l'exhibe ensuite comme un «puissant fétiche». Rien de plus erroné! il n'est puissant que dans l'opinion du seul voyageur. De plus, celui-ci pourra s'étonner de la facilité relative avec lequel le Noir l'aura cédé; il en conclura, comme le fait se présente encore tous les jours et avec nombre de voyageurs, que le Fâñ, ou tout autre Noir, n'a en son fétiche qu'une foi très mince et qui cède à la plus faible considération d'argent ou de tout autre mobile. La conception du voyageur s'explique fort bien par l'ignorance presque absolue où il est de la religion et des croyances de ceux qui l'entourent et qu'il visite. Quand il les décrit, c'est avec la compétence d'un Chinois (et ce livre a été fait), qui, ne connaissant rien à nos dogmes et à nos croyances, entre dans une église, contemple les cérémonies du culte et en explique ensuite le sens à ses compatriotes d'Extrême Orient. On n'est pas surpris de trouver alors, en ce livre, une extrême fantaisie. Et ainsi en va-t-il de notre voyageur et de notre écrivain. En réalité, le sacrifice ne vaut que pour celui qui l'offre ou pour celui en faveur de qui il est offert: dans cette circonstance particulière, le totem n'a de valeur que pour ce dernier: vient-il à mourir, ce n'est plus **son** totem ni **un** totem: c'est simplement un fragment d'animal totémique, sans aucune valeur, si c'est un totem individuel, de valeur mince, si c'est un totem de tribu. En effet, avec la mort du possesseur, l'esprit de la tribu qui y avait été spécialement appelé, cesse d'y résider.

Les conditions du choix.

a) Se procurer l'animal choisi.

La première condition pour procéder à la cérémonie sera tout d'abord évidemment de se procurer le sujet requis. Nous avons, en effet, déjà dit que tout animal, même s'il appartient à la race du totem, n'était pas pour cela totémique. Prenons par exemple

le clan des Yemvùñ dont le totem est l'antilope: ce n'est pas la race entière des antilopes qui, dans ce clan, sera l'objet du culte: ce sera telle espèce précise d'antilope. Est-ce tout? Non: encore dans cette espèce, surtout lorsqu'elle est particulièrement nombreuse, on choisira, ou sera désignée depuis longtemps, telle variété, offrant tels caractères distinctifs. Pour les connaître, et ne pas se risquer à des démarches et à des peines inutiles, un homme de ce clan consultera donc d'abord le «voyant», le dépositaire des secrets du culte, qui lui prescrira les démarches préliminaires, les sacrifices qu'il faut offrir, la ligne de conduite qu'il doit adopter pour obtenir une heureuse issue. L'importance et le prix de cette consultation, aussi bien que les démarches nécessaires, varieront étrangement avec la chose à obtenir. Ainsi, par exemple, pour déterminer quelle antilope doit être choisie, le «voyant» demandera une poule. Une deuxième poule sera requise pour déterminer l'endroit favorable à l'affût, car celui-ci ne saurait être indifférent; une poule encore pour désigner le jour convenable, car il y a des jours «heureux» comme il y a des jours «malheureux» et en ces jours-là, le totem ne saurait être choisi sous peine d'insuccès. Trois poules, quelques perles, un peu de poudre suffiront généralement pour ces premières démarches, s'il s'agit d'un totem individuel. Si le totem doit être familial, les prix augmentent immédiatement, et les poules seront remplacées par des cabris; poudre et perles devront aussi être données en quantités plus considérables. Si enfin il s'agit d'un totem tribal, et si, chose très importante également à considérer, le chef est riche, il faudra bien qu'il s'exécute: trois moutons, un fusil et parfois plus, deux ou trois tonnelets de poudre, trois pagnes, et trois masses de perles, tel sera le prix normal, mais qui admet, comme toute valeur raisonnable, la hausse et la baisse. Tout aussi bien qu'en pays blanc, le féticheur fàñ sait faire rendre au client tout ce qu'il peut donner! et là-dessus le proverbe noir est charmant:

Abo nzox *fo ve yèn mbil.*

«Pris sous le pied de l'éléphant, le rat sait encore rentrer dans son trou.» Le client échappe aussi au féticheur.

Mais en quel état, souvent!

* * *

b) Les cérémonies rituelles.

Ces premières démarches une fois terminées, et l'animal désigné heureusement trouvé et mis à mort, un premier sacrifice est offert à la victime elle-même pour que ses frères et parents ne vengent pas ce meurtre nécessaire. Là encore, une poule ou un mouton font d'ordinaire les frais de la cérémonie. Une partie, la plus faible, la tête, le cœur, les pattes, est brûlée, et les cendres sont soigneusement mises à part: le reste est gardé par le féticheur comme paiement particulier. Les cendres sont données à celui qui offre: elles lui seront nécessaires, et il les réunira, en entier ou en partie, au totem lui-même: c'est la preuve effective et formelle que le sacrifice a été offert.

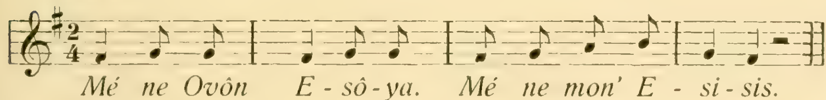
Après cette cérémonie préliminaire, le postulant, s'il agit d'un totem individuel, se rend seul en un endroit désigné de la forêt; il y retrouve le féticheur; si, au contraire, il s'agit d'un totem clanique, tous les hommes du clan, armés et portant leur propre totem, accompagneront leur chef: l'animal totem sera étendu à terre, ouvert avec le couteau des sacrifices, et l'intestin partagé en trois parties: suivant la quantité de matières contenues dans chaque partie et la position particulière de chaque fragment, on présagera bon succès ou malheur: même dans ce dernier cas, on ne doit cependant pas s'arrêter: la cérémonie totémique une fois commencée doit toujours s'achever, la laisser interrompue pour quelque cause que ce soit attirerait les plus grands malheurs sur les assistants. La conviction indigène est fortement établie sur ce point; ainsi, nous avons entendu raconter qu'une tribu étant un jour réunie dans la forêt autour de son chef apprit soudain qu'un clan ennemi venait de faire irruption dans son village, pillait les cases et emmenait les femmes captives. On continua cependant la cérémonie comme si rien ne se passait d'anormal. Quand tout fut terminé seulement, me disait le chef qui me répétait cette histoire, les guerriers, sautant sur leurs armes, coururent à l'ennemi. Leur confiance fut bien récompensée: non seulement ils remportèrent la victoire, mais encore reprirent leurs femmes et firent de nombreux prisonniers. Ce fut, ajoutait-il, un fameux festin!

On comprend combien ce fait était de nature à rendre indestructible leur confiance au totem.

Le cœur de la bête est également inspecté avec un soin minutieux pour en tirer d'heureux ou de funestes présages: il est détaché, mis à part, et enveloppé dans des feuilles d'amome, la plante consacrée. Après ces premiers préliminaires, la danse commence, scandée par les coups de tamtam, et se déroule tout autour du corps de la victime. Cette danse est accompagnée de chants qui tendent tous à attirer la bienveillance du totem sur celui qui va en recevoir la marque: ils sont toujours précédés, à chaque reprise de danse, du chant d'invocation à l'*akaméyôñ* dont voici un exemple. Les premières paroles sont consacrées à une sorte de présentation ou d'introduction. Le postulant y décline ses noms et qualités; puis il a grand soin d'ajouter qu'il a le *nlèm mbĕñ,* c'est-à-dire le cœur purifié, qu'il a accompli d'abord les sacrifices nécessaires et les rites préparatoires. Le chœur répète chaque phrase sur le même air, et quand le chant est terminé, le postulant termine en reprenant une dernière fois la présentation du commencement.

Chant de présentation au totem.

Postulant.

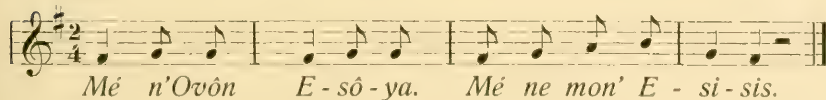


Mé ne Ovôn E - sô - ya. Mé ne mon' E - si - sis.

Chœur.

A ne Ovôn E - sô - ya. A ne mon' E - si - sis.

Postulant.
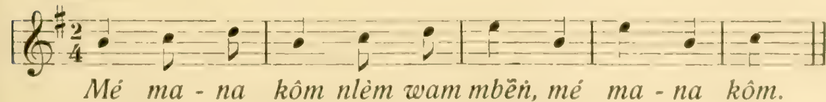


Mé n'Ovôn E - sô - ya. Mé ne mon' E - si - sis.

Chœur.

A n'Ovôn E - sô - ya. A ne mon' E - si - sis.

Postulant.
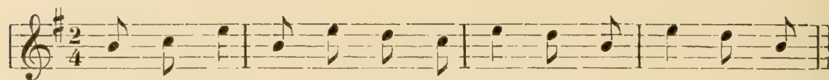


Mé ma - na kôm nlèm wam mbĕñ, mé ma - na kôm.

Chœur.

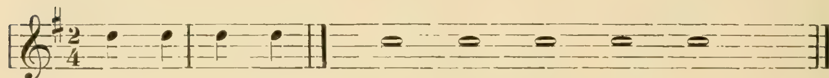
A ma - na kôm nlèm wuia mtĕñ, a ma - na kôm.

Postulant.

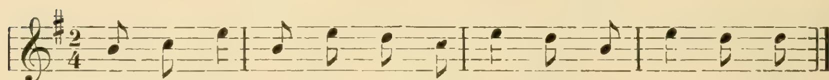


Wé - na biãñ a - ka - mé - yôñ, ma kôm we, né ki ndèn.

Chœur.
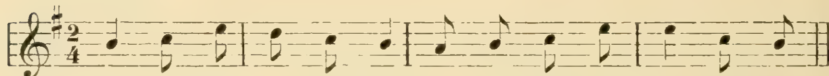


Yo, yo, a kôm. (coups de tamtam.)



Né ki ndèn, a - ka - mé - yôñ, a kôm we né ki ndèn.

Postulant.

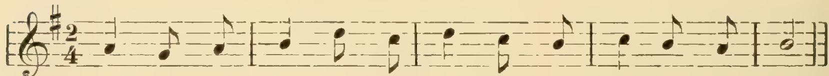


Ma we ve é - ké - kwé, é - ké - kwé mvi né ngu - re.

Chœur.

A ñe ve é - ké - kwé, é - ké - kwé mvi né ngu - re.

Postulant.
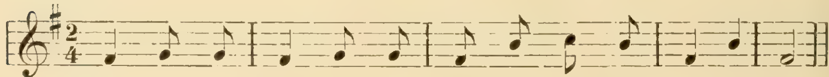


. Di - gé - ge, me né nsil, Di - gé - ge ké nlèm a - lèt.

Chœur.

Di - gé - ge bie, né nsil, Di - gé - ge ké nlèm a - lèt.

Postulant.



Mvãñ, ma lè we, ma lè nsin, o - via - ra, ma lè we.

Chœur.

Mvãñ, a lè we, a lè nsin, o - via - ra, a lè we.

Le Postulant:	*Mé ne Ovôn Esôya*	Je suis Ovôn fils d'Esôya
	Mé ne mon' Esisis	Je suis un fils des Esisis.
Le Chœur:	*A ne Ovôn Esôya*	C'est Ovôn fils d'Esôya
	A ne mon' Esisis	C'est un fils des Esisis.

Le Postulant:	*Mé mana kôm nlèm wam mbēñ* *Mé mana kôm*	J'ai fini de bien disposer mon cœur.
Le Chœur:	*A mana kôm nlèm wuia mbéñ.* *A mana kôm.*	Il a fini de bien disposer son cœur, Il a fini de le disposer.
Le Postulant:	*Wéna, biâñ akaméyòñ.* *Ma kôm we ne ki ndèn.*	Maintenant, remède de l'*akaméyòñ*, je te prépare avec grande force.
Le Chœur:	*Yô, yô, a kôm.*	Yô, yô, il prépare.

Ici, tous les assistants, après avoir tourné en cercle, exécutent une danse rituelle, accompagnée de tamtam, sur un rythme lent et solennel. De temps en temps, on chante: *Yô, yô, a kôm,* puis le silence reprend. Au bout d'un certain temps, la danse cesse, et le chœur reprend:

Le Chœur:	*Né ki ndèn, akaméyôñ,* *A kôm we né ki ndèn.*	Avec grande force, *akaméyòñ*, Je te prépare avec grande force [c'est-à-dire: pour que tu aies une grande force].
Le Postulant:	*Ma we re ékékwé,* *Ekékwé mvi né ngure.*	Je te donne un crâne, Un crâne d'albinos [1] et de chimpanzé.
Le Chœur:	*A ñe re ékékwé,* *Ekékwé mvi né ngure.*	Il lui donne un crâne, Un crâne d'albinos et de chimpanzé
Le Postulant:	*Digége, mé ne nsil,* *Digége, ké nlèm alèt.*	Regarde, je suis pur, Regarde, mon cœur est docile.
Le Chœur:	*Digége bie né nsil,* *Digége ké nlèm alèt.*	Regarde-nous avec complaisance, Regarde-nous sans colère.
Le Postulant:	*Mvâñ, ma lè we,* *Ma lè we, nsiñ,* *Oviara, ma lè we.*	Mvâñ, il t'appelle, Il t'appelle, ô nsin, Oviara, il t'appelle.
Le Chœur:	*Mvâñ, a lè we* *A lè we, nsiñ* *Oviara, a lè we*	Mvâñ [2], il t'appelle, Il t'appelle, ô nsiñ [3], Oviara [4], il t'invoque.
Le Postulant:	*Mé ne Ovôn Esôya,* *Mé ne mon' Esisis.*	Je suis Ovôn Esôya, Je suis un fils des Esisis.
Le Chœur:	*A ne Ovôn Esôya* *A ne mon' Esisis*	C'est bien Ovôn Esôya, C'est un fils des Esisis.

[1] Le crâne d'albinos est considéré comme un puissant fétiche: l'esprit des ancêtres de la race est censé y résider de préférence.

[2] *Mvâñ*, peau de chat-tigre, où résidera le fétiche de l'astuce et de la finesse.

[3] *Nsiñ*, peau de chat-sauvage, où viendra le fétiche de la bravoure dans les combats.

[4] *Oviara*, sifflet de guerre: il met en fuite les esprits malfaisants.

Ce rite solennel une fois terminé, le féticheur a fini son rôle, et le chef procède seul désormais à toutes les opérations.

Avec une torche d'*okoumé*[1], il met le feu au bûcher sur lequel repose le corps de la victime; les chants et les danses continuent, tandis que les chairs crépitent sur les charbons ardents.

Pendant ce temps, on a préparé à terre un lit de feuilles de bananiers. Le choix de ces feuilles, non plus que du bananier lui-même, n'est aucunement indifférent. Tout autour du village, derrière la ligne des cases, règne toujours une ceinture assez large de bananiers. Quand les cadavres des femmes ne sont pas jetés à l'eau, comme la loi l'ordonne en certaines circonstances, ils sont enterrés dans cette plantation. On doit veiller avec soin à ce qu'aucun cadavre n'ait été enseveli près du bananier désigné. Si ce cas arrivait, même involontaire et insoupçonné, le totem perdrait de sa valeur et exigerait de nombreux sacrifices pour racheter la faute matérielle commise. Le bananier doit être choisi tout près de la case de celui auquel est destiné le totem. Les feuilles nécessaires seront coupées par un homme et avec un couteau servant à son usage: les faire couper par une femme et avec un sabre d'abatis appartenant à une femme constituerait des fautes rituelles graves. Seuls encore les hommes doivent emporter les feuilles au lieu désigné: il est interdit aux femmes d'y toucher. Les hommes désignés doivent être «de même sang» que le destinataire du totem. Enfin, les feuilles ne doivent pas toucher terre et de plus demeurer entières pour ne contracter aucune souillure rituelle. Chaque infraction à ces rites, même involontaire, entraîne des peines graves.

Près de ce lit de feuilles, on place la peau écorchée de la bête, si elle est petite, telle un rat ou un singe: on dépose également à côté une peau de chat-sauvage ou *nsiñ* que le chef suspendra ensuite à son bandrier. Si c'est un tigre, ou autre animal de ce genre, on placera seulement la queue. Le reste de la peau, y compris la tête, sera brûlé avec l'animal. Dès que les chairs sont suffisamment cuites, on les enlève du bûcher et on les place sur le lit de

[1] *Okoumé klaineana*, des Térébinthacées. On en recueille la sève résineuse pour la fabrication des torches.

feuilles de bananier; elles ne doivent à aucun moment toucher la terre. Elles sont ensuite séparées en autant de morceaux qu'il y a d'assistants. S'ils sont trop nombreux, chacun s'approche tour à tour mais prend seulement un petit morceau. Quand tous ont passé, s'il reste encore de la viande, les principaux guerriers l'achèvent. Aucun morceau ne doit être jeté à terre: il y aurait là une sorte de profanation; tout doit être mangé, sauf les gros os, qui sont reposés d'abord un à un sur les feuilles de bananier, en l'ordre qu'ils occupaient dans le corps de l'animal. Tous les os sont soigneusement nettoyés et replacés. On les enferme ensuite en tas dans les feuilles, après que le chef a détaché la boîte crânienne, ou un morceau de cette boîte, si l'animal est de trop grosse espèce.

Le même cérémonial est suivi pour un végétal ou un minéral, en omettant évidemment les rites impossibles à observer.

S'il s'agit d'un totem ressortissant d'un phénomène naturel, les cérémonies sont alors complètement différentes. Ainsi, le tonnerre est «matérialisé» par le mica, ou *mébi ménzalâñ* (excréments du tonnerre). Pour la spécialisation de ce genre particulier de totems, phénomènes célestes et autres, il en est tout d'abord de même que pour les animaux et végétaux parmi lesquels ce n'est pas indifférement tout animal ou tout végétal de l'espèce qui peut être totem, mais bien tel animal ou tel végétal en particulier. Des notes distinctives, des marques spéciales les font reconnaître comme appartenant bien à la famille de l'ancêtre ou du *mvamayôñ*, et dépositaires par conséquent de la vertu de la race. C'est au féticheur, à l'homme du culte, de déterminer, dans ces cas, si les conditions sont bien réalisées. Tout morceau de mica, par exemple, ne sera donc pas totem, mais seulement le morceau présentant telles ou telles conditions. Dans ce cas de phénomènes naturels, l'esprit protecteur, car en cette circonstance, il nous semble bien y avoir véritablement croyance à l'esprit se manifestera parfois à son clan d'autre façon plus frappante, plus expressive. Si nous employons ce mot «esprit», c'est qu'il y a alors extension du totem ordinaire, même dégénérescence du système lui-même. Il est bien évident en effet que l'esprit de la race ne vient ni se reposer ni habiter dans l'esprit du tonnerre sur lequel il ne saurait avoir aucune espèce d'action, car ils ne sont pas de même monde!

Mais s'il ne peut habiter en lui, il repose cependant dans des objets qui lui sont «voués», et par lesquels il peut néanmoins avoir influence sur lui. Par là, le principe même du totémisme est conservé. Mais il se présente des cas où l'esprit du tonnerre lui-même se choisit un autre «représentant» qui, étant alors beaucoup plus directement en communication avec lui, remplace immédiatement le totem matériel dont nous avons parlé tout à l'heure. Ainsi, c'est ce qui arrive lorsque pendant un orage violent, la foudre éclate et frappe un arbre, un animal et surtout un homme. Tout d'abord, pour les tribus qui n'ont aucun rapport totémique avec le tonnerre, l'arbre, l'animal ou l'homme frappé, constitueront en eux-mêmes de puissants fétiches, et même, par analogie, ou parallélisme, entreront dans la composition du «fétiche» de guerre, afin de détourner les balles et les flèches. On emploiera de plus leurs restes dans la confection d'un autre fétiche destiné à protéger le village contre le feu, la foudre, les cataclysmes divers qui peuvent le menacer: dans ce but, si l'objet frappé a été un arbre, il y aura tout d'abord un grand sacrifice. On offrira un captif, ou à défaut de victime humaine infiniment préférable, un cabri, une chèvre. Si l'hostie est un homme ou un animal, après une cérémonie particulière que nous allons décrire, certaines parties du corps, particulièrement les os avoisinant la partie frappée, ou les os qui seraient déjà brûlés par le passage de la foudre constitueront le fétiche. Ce rite doit être déjà fort ancien dans la tribu des Fâñ, d'autant que nous le voyons presque textuellement décrit dans le livre déjà cité de Johnston, à propos d'autres tribus bantoues de l'Est. Ce serait donc un rite de l'origine. Voici d'ailleurs, d'après cet auteur, la cérémonie telle qu'elle se pratique dans l'Unyoro, à l'autre extrémité de l'Afrique: telle ressemblance est particulièrement typique. Nous signalons toutefois quelques dissemblances entre les deux manières de procéder.

Une remarque s'impose d'abord. Dans l'Unyoro comme chez les Fâñ, nul n'admet que l'homme frappé ainsi par la foudre, le soit par accident. Dans aucun cas, et là moins qu'ailleurs, «l'accident» n'est considéré comme tel. Il est toujours une vengeance particulière d'un autre homme qui vous en veut et qui alors agit, soit par lui-même, soit par les esprits. Il est dû encore à un

esprit outragé qui punit personnellement, par exemple les mânes des ancêtres irrités, ou enfin à la violation d'un *éki*. Si c'est le tonnerre qui frappe, cette violation est presque toujours la cause du malheur au dire des indigènes. Avant donc que le corps de l'homme frappé puisse être enseveli ou servir de fétiche, il faut tout d'abord que le féticheur recherche les causes de cette mort et déclare quel *éki* a été violé, pourquoi cet homme a été frappé. Cette première constatation faite, deux sanctions s'imposent, une pour l'individu, et une autre pour la tribu, le clan et particulièrement la famille du mort. La tribu en effet n'est pas une réunion d'êtres vivant isolément et simplement unis par un lien de sang, d'affection et d'intérêts communs: au point de vue religieux comme au point de vue politique, tribu, clan ou famille constituent une «unité». Ce fait confirme bien ce que nous avons dit précédemment: la famille, et non l'individu, est la cellule sociale. Dans ce cas, en effet, la sanction n'est pas individuelle en ce sens que le plus proche parent du mort paiera pour la faute, et à son défaut un autre ascendant: la sanction n'est pas individuelle, mais familiale et tribale. La famille paiera, toute entière et également solidaire, représentée par son chef; la tribu paiera également, toute entière et également solidaire, représentée par le chef de la tribu.

Une deuxième sanction s'impose contre le mort. Puisqu'il a violé un *éki*, il doit être puni: déjà l'esprit a appliqué la sanction la plus forte qui puisse être infligée à un vivant; la conclusion est évidente: le crime ne pouvait être expié que par la mort. La tribu, à son tour, solidairement responsable, infligera la plus forte punition qu'elle puisse infliger à un mort, la privation des sacrifices funéraires d'abord, la privation des honneurs posthumes ensuite. Aucune danse, aucun chant n'auront lieu pour cet homme, sauf les lamentations funèbres des femmes dans l'intérieur de la case. Son cadavre sera porté dans la forêt, sans aucune cérémonie funéraire spéciale le concernant, puis on l'ensevelira sous une fourmilière, afin que les fourmis détachent les chairs au plus vite. Parfois même, on ira le mettre sur le chemin de ces fourmis voyageuses qui parcourent la forêt en troupes innombrables[1], et qui en deux heures tout au

[1] Il nous est arrivé de voir ainsi de ces colonnes de fourmis défiler sous nos yeux pendant plusieurs heures, cinq ou six consécutives, sans qu'une minute,

plus se chargeront de rendre un squelette parfaitement nettoyé. Son crâne ne sera pas conservé non plus avec ceux de ses ascendants, et son souvenir, par conséquent, périra peu à peu. Tous ceux qui meurent par accident et dont on ne peut retrouver les crânes, subissent ordinairement le même sort. Aussi, dans le combat, le parti qui se sent vaincu, n'hésite-t-il pas à prendre la fuite au plus vite afin d'éviter un pareil sort. Le guerrier vaincu a deux alternatives à redouter: tomber au pouvoir de l'ennemi, mourir dans quelque fourré où on ne le retrouvera pas. Dans ces deux cas, privé des honneurs funèbres, il ne saurait prendre place parmi les ancêtres, à moins d'une cérémonie longue, coûteuse et compliquée. Aussi prend-il la fuite, non par lâcheté ou peur de la mort, mais par crainte de l'au delà.

Examinons maintenant comment, dans l'Unyoro, et de même chez les Fâñ, on commence par détourner la colère de l'esprit ou du totem irrité. Le Fâñ croit d'autant plus à cette nécessité que certains faits, purement accidentels pour nous, mais non pour ces hommes éminemment superstitieux, semblent l'appuyer. Ces faits dont la renommée répand aussitôt le bruit au loin, viennent confirmer sa foi ou dissiper ses doutes. Ainsi, il y a quelques années, un Fâñ avait été frappé par la foudre tout près de son village. Afin d'éviter des frais d'expiation fort onéreux, le chef du clan, lequel se

---

un instant, la marche fut interrompue. Les fourmis «défilaient» par sept ou huit de front, marchant bien les unes derrière les autres, sans désordre. Tous les trente ou quarante centimètres, des fourmis surveillantes, beaucoup plus fortes, se tenaient sur les bords de la troupe, et immobiles pendant un quart d'heure ou un peu plus, veillaient à ce que la marche ne fût pas interrompue, et que nulle fourmi ne s'écartât à droite ou à gauche. Après ce temps, elles continuaient leur marche en repartant sur les flancs de la colonne. Un ruisseau, même assez large n'arrête pas ces fourmis, et elles savent fort bien le franchir. Elles montent pour cela en haut d'un arbrisseau de la rive, et s'efforcent d'atteindre une branche du bord opposé. Ne peuvent-elles y arriver, elles s'accrochent les unes aux autres, se laissent pendre en long cordon, et se balancent, soit par leur propre effort, soit au gré du vent. La ligne s'allonge jusqu'à ce que la dernière fourmi ait réussi à saisir une feuille, un brin d'herbe, une branche de la rive opposée. Aussitôt le cordon est doublé, triplé et plus, le pont aérien est bâti et le passage continue.

On comprend qu'une proie quelconque, morte ou vive, placée sur le passage de ces bandes, soit vite dévorée. C'était jadis un supplice réservé aux esclaves. On les jetait vivants et attachés au milieu des fourmis en marche.

réduisait à deux petits villages, renonça à consulter le féticheur, et quelque peu avare, ou ménager de ses moutons, fit disparaître secrètement pendant la nuit le corps du défunt. Quand, le lendemain, on voulut procéder aux cérémonies d'usage, le cadavre ne se retrouva point, et le chef fit répandre le bruit que l'esprit l'avait emporté, et qu'une telle expiation suffisait aux ancêtres irrités. Pour la forme, il offrit cependant une poule ou deux, et comme il était chef, toute la famille l'approuva, heureuse au fond d'être débarrassée à si bon compte. Mais, à quelques jours de là, divers malheurs, tous imprévus, semblèrent s'acharner sur le malheureux clan: deux hommes et une femme chavirèrent en pirogue sur la rivière et se noyèrent, le feu prit dans une case et brûla un enfant, enfin la petite vérole se mit de la partie. Le féticheur, consulté, déclara qu'il y avait certainement là une violation d'*éki* totémique, car tous ces malheurs affectaient la race, et que les ancêtres, irrités, retiraient leur protection au clan. De point en point, sans que nul ne lui eût rien dit, le féticheur découvrit non seulement la vérité, mais dans une sorte d'accès de somnambulisme, conduisit le clan tout entier à l'endroit où l'homme frappé par la foudre avait été jeté. On fit alors les sacrifices nécessaires, la renommée du féticheur augmenta considérablement, d'autant qu'il s'empressa de relater partout l'accident, la punition et sa propre habileté, le chef et la tribu furent entièrement ruinés[1], la maladie cessa pourtant, et les totems furent satisfaits: tout est bien qui finit bien!

Chez les Fâñ, comme dans l'Unyoro, la première partie de la cérémonie est «l'apaisement» de l'esprit irrité. Dans les clans «voués» au tonnerre, la cérémonie totémique de consécration est exactement semblable.

[1] Il ne faut pas s'étonner si, dans les divers sacrifices dont nous avons déjà parlé, les Fâñ immolent seulement une chèvre, un cabri ou un mouton dans les plus grandes circonstances. Les Fâñ, peuple chasseur avant tout, n'ont presque aucun bétail. Le bœuf et la vache ne sont pas domestiqués, et tout le bétail d'un village se borne à quelques moutons ou cabris. Souvent le chef aura seul un troupeau, et quand dans un grand village, on peut compter 30 têtes de bétail, le fait mérite d'être signalé. Les bêtes errent la nuit à l'aventure dans le village et couchent près des cases: les bergeries sont inconnues. Pour les grandes occasions, on engraisse dans l'obscurité d'une case fermée un bouc châtré (*myax*).

«The ferocious thunder storms which occur in Unyoro, are not unnaturally associated somewhat specially with the manifestation of spiritual power. Cases of people being struck by lightning are far from uncommon, and whenever such an event occurs, it is a signal among the Banyoro for a great ceremony connected with the worship of the *bachwezi* (worship of ancestral spirits who is sometimes confused with the totem). The individual killed by lightning is not moved from where he fell dead, but nine witches or old women are sent for[1]. Then old women surround the body on all sides, each of there bolding a spear[2] which is pointed, downwards towards the earth. The women take up a crouching position, squatting on the ground with their backs to the body. Then the special *muchwezi* or priest of the tribe to which the dead man belonged is summoned. When he arrives, he brings with him a small gourd basin full of water. The crowd which has by this time assembled draws near, and the priest sprinkles most of the people with water as a sign of purification[3]. Then he announces, in a loud voice, that the *bachwezi* are angry because some wrong-doing has occurred either on the part of the dead man or on the part of members of his clan[4]. For this wrong-doing, the ancestral spirits have demanded a victim.

«The dead body is then wrapped up in the bark-cloth or skins carried out into the long grass. Amidst the grass, an ant-hill is sought for, and when one of the right shape is found, the corpse is placed on the top of it and left there unburied[5]. When this is done, the old women-witches together with the priest assemble to investigate the cause of the spirit's anger. If they can arrive at no clear decision as to the cause (and if they do, measures

[1] C'est la seule différence entre la cérémonie fâñ et la cérémonie unyoro: chez les Fâñ, toutes les vieilles femmes du village doivent aller à la cérémonie, et non pas neuf seulement.

[2] Chez les Fâñ, chacun porte un bâton pointu.

[3] Chez les Fâñ, le sorcier ne prend pas d'eau, mais une poule noire; il lui coupe la tête et asperge le peuple avec le sang.

[4] Le sorcier fâñ dit à haute voix: «L'*éki* est blessé. *Mvamayôñ* (et non *ésayôñ*) est fâché. Craignez, craignez.»

[5] Chez les Fâñ, le cadavre est enseveli dans la fourmilière, et non placé dessus. Le résultat et identique.

are to be taken to remedy the wrong-doing) the priest of the clan demands as a sacrifice a cow without blunish and a sheep, a goat and a fowl which are one-coloured, without a spot [1]. These animals are then placed in the centre of a circle formed by the witches, after which the hags dance round the sacrifice, chanting a chorus to the effect of «O Bachwezi, accept these our offerings and let your wrath cease». It is scarcely necessary to add that the ceremonies conclude by the priest and the witches making a hearty meal of the sacrificial offering».

Au bout de quelques heures, on revient, chez les Fâñ, chercher ce corps de l'homme auquel à ce moment il ne reste que les os. On l'emporte dans le bois sacré *(éli béngan)* et on procède comme nous avons déjà indiqué précédemment: le feu est également allumé, puis le corps, réduit à l'état de squelette, est complètement brûlé, puisque dans ce cas il ne saurait y avoir manducation. Pendant qu'il se carbonise, on jette en même temps dans le foyer l'ancien totem tribal qui va être renouvelé plus puissant. L'ancien, dès lors, n'aurait plus aucune importance. Dès que les os commencent à se carboniser, le chef s'avance et enlève la tête du cadavre, la pose sur le lit de feuilles, détache la boîte crânienne, en sépare autant de petits morceaux qu'il y a d'assistants présents et les distribue à chacun: il garde pour lui le fragment le plus considérable et le met avec les autres objets qui constituent l'*akaméyôñ*, rejette soigneusement dans le feu, ce qui reste de débris avec les feuilles de bananier qui ont touché le fétiche. Pendant que le tout, soigneusement attisé, achève de se consumer, on exécute encore des danses et des chants en l'honneur du «protecteur», du *mvamayôñ*. Ces chants et ces danses durent tant que les os ne sont pas complètement calcinés et le foyer lui-même réduit en cendres.

Lorsque ce résultat est obtenu, on creuse en terre un trou profond et on y jette toutes les cendres sans en laisser aucune trace. On repousse alors la terre dans le trou, et on laisse la végétation envahir et dissimuler toute trace de ce qui a été fait. La cérémonie terminée, chacun rentre au village sans autre chant et sans aucune autre cérémonie.

[1] Chez les Fâñ, le féticheur demande un mouton et deux poules blanches sans aucune tache.

§ 5. Vertu du fragment choisi.

Le fragment de totem a-t-il la même vertu que le totem entier?

Lorsque toutes les cérémonies et consécrations successives ont été scrupuleusement suivies et bien observées, le fragment de totem est considéré comme entier, et, en cette qualité, est le siège de la vertu et de la puissance du totem réel.

Mais il faut noter qu'il n'a cette vertu et cette puissance qu'en participation, et encore en participation actuelle et transitoire, en vertu du sacrifice personnel qui le lui a, non pas conféré, mais attiré.

Il n'a cette puissance qu'en participation, c'est-à-dire que le totem de la tribu reste évidemment le même; c'est toujours, par exemple, telle variété de serpent, non en tant qu'animal particulier, mais en tant que race, qui conserve la qualité de totem. Mais, en vertu du sacrifice offert, le fragment ayant appartenu à un animal de la race, en revêt la personnalité toute entière, jouit des prérogatives qui y sont attachées, sert en quelque sorte de transmetteur, de support attitré, d'intermédiaire entre le totem visible et le totem invisible qui n'est autre que l'esprit et la force de la race. Ce n'est en somme, et nous l'avons déjà indiqué plus haut, que le totem spirituel matérialisé, concrétisé sous une forme visible, effective, et surtout apte à pouvoir recevoir le culte.

Toutefois, par le fait même du sacrifice personnel, cette qualité ne peut durer qu'autant que l'individu l'ayant offert peut invoquer la force du sacrifice. Le possesseur mort, la valeur du sacrifice par là même disparaît avec lui et, comme conséquence, la valeur de tous ses fétiches, y compris l'objet totémique qui en était le complément. Ce fait explique pourquoi nous verrons tout à l'heure, dans la description de l'*akaméyôn,* un Fâñ se dessaisir facilement en faveur d'un étranger, d'un Européen, du «médicament ou *biâñ*» de son prédécesseur[1]. Ce cas est fréquent.

[1] Le mot *biâñ* est employé par les Fâñ d'un façon collective pour désigner soit les remèdes, soit les fétiches auxquels sont attachés des remèdes, dans un sens très large. Ainsi, on «guérit», au moyen de certaines plantes, un fusil qui tire mal.

§ 6. Où conserve-t-on le totem.

L'endroit où l'on conserve le totem varie d'après les différents totems, individuel, de famille, ou de tribu.

Le totem individuel, presque toujours de petite taille, et consistant en quelques fragments de l'animal ou du végétal choisi, ou encore d'un peu de cendres provenant du sacrifice de la victime, est renfermé dans une petite corne d'antilope, scellée par un peu de résine et portant le nom de *nkô*. Les enfants la portent, suivant les maladies que l'on craint pour eux, ou les esprits et influences mauvaises que l'on veut écarter d'eux, soit au cou, soit le plus souvent devant les parties génitales. C'est fréquemment, jusqu'à l'âge de sept ans, leur seul habillement.

Le *nkô* est spécial aux garçons qui, seuls, peuvent avoir le *mvamayôñ* ou l'*étotore*.

Ce mot que nous retrouverons plus tard, en parlant de l'antiquité du totem, désigne le totem individuel. Si l'on redoute pour l'enfant certains accidents auxquels il est particulièrement sujet, si, par exemple, il tombe souvent et se blesse, ou encore s'il a les pieds ulcérés, il portera le *nkô* suspendu par un cordon qui lui entoure la jambe droite, car c'est de ce côté que vient ordinairement la chance. Les jeunes gens, après l'âge de puberté, laissent presque toujours le *nkô* de côté, jusqu'au jour où, avec les premières initiations, ils auront de nouveau un autre *étotore*. Ils le renfermeront dans une corne plus grande, celle de la première antilope que le jeune chasseur aura tuée lui-même; comme en tout pays, il n'en sera pas peu fier. Parfois même, et ce sera grand honneur, on placera le *nkô* dans une petite dent d'éléphant si le jeune homme a eu la chance de tuer un de ces animaux, ou de contribuer à sa mort. Mais ordinairement, il reçoit plutôt cette dent ou défense pa rhéritage. Si la corne est toute petite, elle se porte suspendue au cou, à un collier de crins d'éléphants ou parfois de dents d'animaux tués à la chasse, parfois même de dents humaines, restes de sanglants sacrifices. On rencontre particulièrement ces derniers chez les Dzèm ou dans les clans des frontières de la tribu. Lorsque la corne est de grande taille, elle se porte sur le côté

gauche, soit suspendue par un cordon, soit plus ordinairement soutenue par le baudrier.

Les Fâñ se dessaisissent très difficilement de ces cornes. Il m'est arrivé, pour les tenter, de leur en proposer un haut prix: ils ont toujours refusé; si parfois, particulièrement pour celles d'ivoire, ils semblaient enfin consentir, ils demandaient toujours à «exsécrer» au préalable l'objet, en enlevant soigneusement le contenu. Si on refusait, ils refusaient également. Toutefois, si le possesseur primitif est mort, même si l'intérieur du fétiche n'a pas été changé, on peut assez facilement se procurer ces cornes, surtout en n'ayant pas l'air d'y attacher un grand prix: sinon, le Fâñ, très habile commerçant, vous tient la dragée haute, et préfère ne pas vendre que de vendre à vil prix ce qu'il n'estime que très peu pour lui mais auquel il pense que le «client» tient beaucoup. Si l'occasion passe, peu importe: une seconde viendra bien avec un autre Blanc.

Lorsque l'*étotore* est plus précieux, plus difficile à se procurer ou de taille plus forte, par exemple un crâne d'animal, singe, écureuil, serpent ou autre et qui doit parfois, pour avoir toute son action, être conservé entier, on le dépose alors dans la boîte d'écorce qui renferme les crânes des ancêtres, retirée soigneusement dans un endroit spécial de la case du chef de famille, placée ordinairement sur une sorte d'escabeau ou de banc et surmontée d'une statue de bois. Il est absolument interdit aux profanes d'ouvrir cette boîte; les femmes doivent, sous les peines les plus sévères, en ignorer le contenu (que naturellement elles connaissent d'ailleurs parfaitement bien, ayant toutes cette curiosité de pénétrer le secret que l'on veut leur cacher) et même elles ne doivent pas en prononcer le nom. Le totem faisant alors partie de l'ensemble des objets renfermés dans la boîte, a également sa part des légères offrandes qui lui sont offertes presque journellement, mais qui ressortissent plutôt du culte familial des ancêtres. Nous ne nous en occuperons donc ici que pour les mentionner en passant.

Le totem du chef de famille et celui du chef de tribu sont conservés en temps habituel dans la boîte du *biéri* et reçoivent, à proprement parler, lorsqu'ils sont isolés, et considérés individuellement, le nom d'*étotore* ou protecteur. En fait, ils sont

toujours joints à un certain nombre d'objets du culte familial ou religieux dont l'ensemble porte le nom d'*akaméyôṅ*, celui qui accompagne la nation. Cet ensemble est ainsi nommé, parce que le chef ne s'en sépare jamais lorsqu'il entreprend une expédition importante. Cette expédition peut concerner la guerre: c'est le cas le plus fréquent; elle peut également se rapporter à une palabre de mariage, chose fort grave, surtout pour les chefs, car c'est question d'alliances entre tribus et souvent de traité de paix après une longue période de dissensions et de guerre qui est alors en jeu. Ce peut être encore une question de commerce, lorsqu'on va vendre l'ivoire, affaire considérée à bon droit comme fort importante [1] par les Fâṅ.

De fait, l'*akaméyôṅ* est plutôt par sa destination le «fétiche» protecteur du combat; aussi l'appelle-t-on encore souvent le fétiche de la guerre. L'*akaméyôṅ* contient toujours le fragment représentant ou personnifiant le *mvamayôṅ*, dont il a été question dans les paragraphes précédents. Ce fragment est joint à de nombreux autres objets que nous allons énumérer et dont chacun joue dans l'ensemble son rôle particulier.

L'*akaméyôṅ* est renfermé, sans grand soin d'ailleurs, dans le *mfeẋ*. Le *mfeẋ* est un sac en cordelettes d'ananas finement tressées, à mailles très serrées faites avec une navette ressemblant beaucoup à la nôtre. Le point est cependant différent. Le *mfeẋ* ressemble beaucoup au «cabas» de nos grands'mères, mais l'ouverture est beaucoup plus étroite. Il va ensuite en s'évasant: la longueur totale est d'environ 60 à 80 cm. On le porte suspendu à l'épaule par deux bandoulières tressées avec le sac lui-même, dont elles font partie intégrante. Les guerriers seuls portent le *mfeẋ*; à côté du *mfeẋ*, avec le *mfor* ou *fa*, large couteau qui se porte sous le bras gauche, toujours prêt à être tiré en cas de danger, ils ont également un large baudrier, en peau de loutre ou de tigre, et qu'ils estiment à très haut prix. Le baudrier supporte diverses peaux d'animaux, représentant des fétiches de chasse dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

[1] Un renseignement confirme ce fait: dernièrement encore, l'ivoire était vendu par les Fâṅ sur le pied de 15 à 18 francs le kilo, et ce prix augmente: une défense de 30 kilos équivaut donc à 4 ou 500 francs, à peu près le prix d'une femme.

Dans le *mfex*, le Fâñ enferme une quantité d'objets usuels, poudre, capsules, lime; toutefois il n'y met ni linge ni provisions de bouche. Le totem, enfermé dans son enveloppe grossière, ne saurait s'offenser de ce voisinage: le respect de l'objet, en tant qu'objet matériel, fût-il représentatif du fétiche le plus redouté, n'existe pas; le culte ne ressort pas des marques de respect telles que nous les connaissons, mais des faits eux-mêmes. C'est ce qui explique comment, en ne montrant aucune marque extérieure d'estime, de respect ou de crainte, le Fâñ ne craint nullement de vous offenser: c'est une chose qu'il ignore; pour lui, ces sentiments doivent se traduire en actes effectifs, non en paroles et en démonstrations passagères qu'il ne comprend ni n'apprécie. Aussi, est-ce avec grand tort qu'on le juge néanmoins, lui et bien d'autres Noirs, comme si ses sentiments et sa manière d'agir répondaient aux nôtres. Bien des guerres, de sanglantes rencontres et de sévères répressions ont été le simple résultat de l'ignorance européenne à l'égard des races noires, de leurs mœurs et de leurs usages [1].

---

[1] Ainsi un Fâñ ne comprend nullement pourquoi il lui faudrait se découvrir devant un supérieur, attendre ses interrogations etc.

II. L'*AKAMÉYÔṄ*.

Nature de l'*Akaméyôṅ*.

L'*Akaméyôṅ*[1] comprend l'ensemble des objets qui constituent le totem et qui se rapportent à lui.

Ici, transcrivons simplement une «interview» de chef fâṅ que nous rapporte un observateur consciencieux, BENNETT, dans Journ. Anthropological 1899 déjà cité.

«*Biâṅ-akaméyôṅ*.

«This *biâṅ* is the protector of the tribe or nation (*éyôṅ* = tribe)[2]. Told me by Esôya-ovum, the headman of Fulabifôṅ[3] on the *Nkomo* [*Komo* des Européens] River [clan des Esisis], who told me the complete set of the *biâṅ-akaméyôṅ* belonging to the dead headman «Commisan»[4]. I present this *biâṅ* for your[5] inspection this evening. The tin canister was obtained from a white man and is used in place of usual basket [*e biéri*] to carry bones in. It contains portions of the skull of an albino (male), portions of the skulls of a mone «nguri», young chimpanze, red powder and a variety of native medicine.

«This *biâṅ-akaméyôṅ* is always carried by the headman of a town during war. A bell hangs from the bottom of the canister containing the bones: it rings when the headman walks.

«*Nko*.

«The small horn belonging to the *bíâṅ-akaméyôṅ* has *ngom* (porcupine tail) in it, also native medicine. It is used to cure people having witches. A bowl of medicine is made. The *ngom* is dipped in the medicine bowl and the sick person sprinkled with the medicine. Then the witch departs.

[1] On dit indifféremment *akaméyôṅ* ou *akamayôṅ*, *méyôṅ* étant le pluriel de *ayôṅ*, nation.

[2] BENNETT traduit comme nous littéralement le mot *mvame* par protecteur, ou, si l'on veut, en fâṅ: *Biâṅ-akaméyôṅ. Biâṅ éto é ne mvam'ayôṅ.*

[3] Littér. où les Fôṅ se réunissent. Nous avons déjà vu que les Fôṅ étaient le rameau fâṅ de l'intérieur.

[4] En réalité *Ekomison* ou *Eko* fils de *Nson*. Nouvel exemple de la défiguration fréquente des noms indigènes par les observateurs même consciencieux.

[5] Présenté à la Société royale de Géographie de Londres.

«At this point, the headman Esôya stopped talking. He said: «The children who have gathered around your house must go away; no real man dare talk about the *biâṅ-akaméyôṅ* before women or children.» I told the children to go; and Esôya continued.

«The whistle *Ekima.*

«This is part of *biâṅ-akaméyôṅ*; it has been cooked (boiled) in the medicine bowl and has great power when used by the head man in calling the men together after a fight.

«*Mvul.*

«This is the large horn with a piece of looking on top. This horn contains much medicine and next to the bones is the most important part of the *biâṅ-akaméyôṅ.*

«The two antelops horns, and the small bundles of medicine, are *biâṅ e soli* (hiding medicine); it makes the person carrying the *biâṅ-akaméyôṅ* invisible to the enemy.

«The skin of a bush cat is part of the *biâṅ-akaméyôṅ,* called *nsîṅ.*

«The *mvâṅ.*

«A triangular piece of iron filled with medicine used to keep away witches is also the part of the *biâṅ-akaméyôn.*

«*Biâṅ-akôṅ* or *biâṅ-abal* (war medicine).

«This is also part of the *biâṅ-akaméyôṅ,* and the shots from the guns of an enemy are of no avail.

«One other important fetish hangs with the *biâṅ-akaméyôṅ.* A piece of very hard wood. Only a certain kind of woman is selected to find this wood; she is called a special or selected woman on account of certain peculiarities connected with her, e. g. she always fails to catch fish, the husband of such a woman, after intercourse with her, fails to catch fish the next day, he also fails to work. This is the kind of woman always selected to find this wood; it is hard wood, she is a hard woman and she is called *Emunenga a ne alert* (the woman who is hard). This medicine is also called *biâṅ-akôṅ,* and shot from the guns of an enemy will not harm.

«This is the *biâṅ-akaméyôṅ.*»

Malgré la précision apparente de cette description, en réalité Esôya aurait très bien pu ne pas faire éloigner les enfants et les femmes comme l'y obligeait la loi du secret, car de ce qui constitue vraiment le totem réel il n'a rien dit. Reprenons toutefois cette description. Il s'agit là d'un totem de clan, appartenant à l'ancien chef des Esisis dont le *mvamayôṅ* est l'antilope *mvul.* Aussi y verrons-nous figurer un fragment d'antilope, pour «matérialiser» le totem comme nous venons de l'examiner dans les pages précédentes.

L'ensemble du *biâṅ-akaméyôṅ* comprendra donc:

I° Tous les «fétiches» les plus puissants destinés à assurer l'avenir ou la protection de la race. Ce seront:

1° La clochette ou *alêṅe.*

2° La petite corne, *nkô.*

3° Le sifflet, *ekima.*

4° La grande corne d'antilope, *mvul.*

5° Une peau de chat sauvage, *nsîṅ.*

6° Une pièce de fer triangulaire, *mvâṅ.*

7° Un petit paquet renfermant le *biâṅ-akôṅ* ou fétiche de guerre.

8° Un morceau de bois dur, *biâṅ abal.*

9° Le *nšu,* oublié ou ignoré par Bennett.

Et enfin, II° le *mvamayôṅ* lui-même qui est renfermé dans la grande corne.

Neuf objets entourent donc le *mvamayôṅ,* tous destinés à en renforcer la puissance. En les reprenant rapidement, complétons ce que n'a pas dit l'auteur anglais ou ce qu'il n'a peut-être pas su.

1° *Alêṅe,* la petite clochette.

Elle est destinée surtout à écarter par sa vertu et son bruit les influences des esprits mauvais qui voudraient faire du mal au porteur du fétiche ou nuire à la tribu, en particulier en cas de guerre, et encore aux enfants, l'avenir de la race. Elle doit appeler en même temps les esprits protecteurs et leur rappeler par son tintement continuel que leur attention doit toujours être en éveil. Un dicton usuel rappelle ce devoir de la clochette: «*Alèṅe da dhûṅ, éburebûṅ za lîṅ.* La clochette retentit, l'esprit méchant s'enfuit.» Persuadés de ce résultat, les chefs aiment beaucoup entendre en

marchant ce bruit continuel de leur clochette. Je demandais un jour à un chef si ce grelot incessant ne le fatiguait pas quelquefois. Il me regarda avec étonnement, puis finit par me répondre:

«*Mé ne Nzue, mé ne mur akaméyôn̈.* Je suis Chef, je suis gardien du totem de ma tribu, [ne dois-je pas le conserver!]»

On suspend également devant les petites filles un grelot de ce genre destiné à écarter les mauvais esprits.

2⁰ *Nkô,* la petite corne.

C'est ordinairement une petite corne d'antilope: on y renferme les cendres de l'animal offert en sacrifice dont nous avons parlé plus haut, et l'extrémité est fermée par un peu de résine ou de cire noire qui y retient fixée une queue de porc-épic. Dans de nombreuses tribus, la queue de porc-épic passe pour un puissant remède ou préservatif contre les âmes méchantes qui errent la nuit afin de faire du mal. (Tout ce qui pique a ce pouvoir; ainsi, la maison où vient de mourir quelqu'un est recouverte d'épines afin que l'esprit du mort ne puisse y rentrer.) Le *nkô* sert également à guérir les personnes que l'on croit possédées par un mauvais esprit. Dans ce cas, on fait bouillir de l'eau dans laquelle on a fait infuser de la menthe *(asep),* une herbe odoriférante *(esim),* une labiatée *(ava),* un champignon à franges *(duna),* un tubercule de canna, et de l'écorce de deux arbres *(sèp = Monodora Myristica)* et *ešôn̈.* On plonge la corne d'antilope dans l'eau, et on y mêle une pincée des cendres qu'elle renferme; s'il y en a très peu, on introduit seulement dans la corne le piquant de porc-épic et on l'en retire aussitôt; on égorge une poule noire en lui arrachant la tête et on mêle le sang à l'eau bouillante. On asperge ensuite le malade avec cette eau, et on lui fait avaler la pâte qui s'est agglomérée au fond du vase, en y ajoutant le bec concassé de la poule (regardé également comme remède). L'esprit qui assiège le malade ne peut résister à ce traitement et s'enfuit aussitôt. Le chef qui me donnait ces détails m'assurait qu'il n'avait jamais eu d'insuccès. Je le crois d'autant mieux que les gens qui m'ont été signalés comme possédés par un esprit méchant, avaient en général un accès de fièvre pernicieux qui les faisait trembler et s'agiter fortement. Il est fort possible que

la suggestion, la persuasion qu'ils vont être guéris, la boisson chaude et sudorifique qu'ils avalent, jointe à la vertu des plantes, effectue leur guérison. Toutefois, dans cet ordre d'idées, on ne saurait être trop prudent; on ne doit rien affirmer ou nier à priori, touchant les guérisons et les esprits: il est certain qu'il y a des cas fort curieux et qui défient toute explication actuelle.

On pend aussi de ces petites cornes au cou des garçons, ou parfois devant les parties génitales, pour éloigner également les esprits méchants. Le père de famille a soin, au préalable, d'y enfermer des cendres du totem protecteur de l'enfant, fétiche qui lui a été donné en même temps que son nom, aux premiers jours de sa vie.

Portant ainsi l'*alêṅe,* spécial aux filles, et le *nkô,* spécial aux garçons, le chef réunit en un même symbole les éléments constitutifs de la famille future et de la race.

3° Le sifflet ou *Ekima.*

Le sifflet est le complément obligé de l'*alêṅe*; tandis que celle-ci, par son tintement continuel, rappelle aux esprits protecteurs de veiller, et met en fuite les influences mauvaises, le sifflet ou *ékima* est surtout destiné à appeler le *mvamayôṅ* en cas de danger. Il ne doit pas être confondu avec un autre sifflet, l'*oviara,* également destiné à des opérations magiques, mais qui ne concernent nullement le totem. L'*oviara* est en os, parfois en ivoire. Au moyen de trous diversement placés et que l'on bouche avec l'extrémité du doigt, il donne trois sons différents, du grave au très aigü. Lorsqu'il est en os, il est confectionné avec le tibia d'un ennemi vaincu et mangé. J'en ai vu cependant quelques-uns fabriqués[1] avec des os d'antilope. D'après les gens que j'ai interrogés, ces *oviara* n'ont jamais aucun rapport avec le *mvamayôṅ,* mais servent à appeler les esprits dans le cas de certaines maladies.

L'*ékima* n'est jamais en os ou en ivoire, mais toujours en fer: il ne rappelle que de loin le sifflet que nous connaissons, sifflet

[1] Les enfants, de même que les hommes, ne savent pas fabriquer des sifflets avec du bois ou des écorces, comme le font tous nos enfants blancs. Lorsqu'on le leur apprend ou qu'on leur en donne de facture européenne, ils ne s'en amusent pas. En revanche, tout comme nos enfants, ils ne se lasseront pas de battre du tambour sur leurs tamtams pendant des heures entières, ou de sonner du cor dans leurs trompettes de bois ou d'os.

rond avec un bec à l'extrémité pour laisser passer le souffle et tel que chacun de nous en a usé plusieurs pendant son enfance. L'*ékima* est ordinairement d'un seul morceau ou composé de deux plaques de fer artistement[1] soudées, réunies à leur sommet et qui vont ensuite s'évasant. Le son produit est d'une tonalité assez basse, dans le genre du sifflement des sirènes, mais s'entend de fort loin. Jadis les Fâñ forgeaient eux-mêmes l'*ékima* avec le fer natif qu'ils savent fort bien travailler. Aujourd'hui, ils se servent plutôt des vieux canons de fusil qu'ils ont facilement à leur disposition. Pour faire un *ékima,* on coupe un tronçon de canon de fusil d'environ dix centimètres. Une des extrémités est chauffée au fer puis écrasée au marteau de façon à se fermer et à se souder; dans cette partie écrasée, on perce un trou au poinçon afin de pouvoir le suspendre. L'autre extrémité est souvent laissée dans son état normal, et l'*ékima* est fabriqué. Souvent aussi, afin qu'il ressemble davantage à l'*ékima* authentique, ils forcent l'extrémité demeurée libre à s'aplatir et à s'évaser, à coups de marteau, et en à introduisant l'intérieur un poinçon trempé. Nous retrouverons encore l'*ékima* en parlant des survivances des rites totémiques chez les Fâñ.

Il est assez difficile de donner l'étymologie de ce mot *ékima*. Celle qui semble à première vue probable, ce n'est toujours pas la plus vraie en étymologie, est celle-ci. Le mot *ma* désigne «les richesses» et nous semble une abréviation du mot *mam,* les choses, les affaires. On dit, dans ce sens, d'un riche Fâñ: «A ne *khuma,* il a beaucoup de choses.» Ce mot *ma,* avec ce sens certain, entre dans la composition d'un certain nombre de mots fâñ, tels des noms de villages: *Atarama,* l'endroit où se réunissent les richesses (*atar* réunion), des noms de lieux: *Ebirama,* le rapide dangereux où se perdent les choses (*ébira,* gâter), de dignités, *Khuma,* un chef de village, un riche, celui qui est maître *(khu)* des choses. *Ekima* pourrait donc signifier: l'*éki* des richesses, la «chose sacrée» qui procure les richesses. C'est en effet le rôle de la guerre, et de l'*ékima* qui permet d'y être victorieux.

Notons enfin que pour être vraiment l'*ékima,* et jouir des privilèges qui y sont attachés, l'*ékima* doit tout d'abord être

[1] Les Fâñ connaissent fort bien la soudure autogène du fer et l'emploient souvent.

«voué» à l'esprit de l'*akaméyôñ,* ce qui nécessite un premier sacrifice. Il est ensuite bouilli pendant de longues heures avec une mixture composée des mêmes plantes que celles employées pour le *nkô*. On profite ordinairement d'une circonstance où cette dernière mixture est employée pour consacrer en même temps l'*ékima*. Malgré cette «consécration», la valeur de l'*ékima* n'est pas très considérable aux yeux du possesseur, car s'en procurer un autre est uniquement une question de travail. Pour le sacrifice et les préparatifs, l'*ékima* utilise une autre cérémonie, même faite dans un autre but, et enfin il ne renferme aucun *biâñ* particulier. On peut donc s'en faire céder un par le possesseur sans grandes difficultés.

4° *Mvul,* la grande corne d'antilope.

Comme le dit Bennett, le *mvul* est avec les os de *ngure* et de *mvi* la partie la plus importante de l'*akaméyôñ*. Le chef Esôya ne lui en avait cependant pas dévoilé le secret. Le voici. L'extrémité du *mvul* est fermée par un miroir, *éyèn* ou *éyèna,* qui est d'ordre purement fétichiste. Nous n'avons donc pas à nous en préoccuper ici: disons rapidement que c'est dans ce miroir que le chef, après les cérémonies et rites prescrits, regarde «les figures qui passent», soit qu'il s'agisse d'une initiation, soit de découvrir les voleurs, ou tout autre fait caché. Il sert dans de très-nombreuses circonstances, et on y a une grande confiance, bien que la plupart du temps ce miroir soit en si mauvais état ou si épouvantablement terni que l'imagination, violemment surexcitée par l'absorption de certaines substances ou alcaloïdes végétaux (ibogaïne, onabaïne, strophantine etc.), puisse seule permettre d'y voir quelque chose. Les Fâñ peuvent se procurer facilement les miroirs, grâce aux petites boîtes de pommade recouvertes d'une glace qui se vendent en masses à la côte. Ces miroirs ont partout remplacé les feuilles de mica qui servaient jadis, et dont j'ai pu me procurer seulement un unique exemplaire.

Dans l'intérieur de la corne, sont renfermés:

1° Un fragment de crâne d'un des ancêtres. Ces crânes sont très-respectés, et les briser porte malheur; aussi prend-on souvent, à la place de ces fragments de crâne, afin d'éviter tout accident, un peu de la poudre de bois rouge avec laquelle on les a enduits dans les grandes cérémonies de sacrifice ou d'initiation.

2° Un fragment du *mvamayôn̈,* ordinairement un morceau de crâne; ce fragment est celui qui a été pris au cours du sacrifice dont nous avons parlé.

3° Une partie des cendres provenant du sacrifice offert en cette même cérémonie.

4° Quelques fragments appartenant au porteur lui-même de l'*akaméyôn̈,* rognures d'ongles, cheveux et poils, sang et mucus spécial desséché. C'est afin de le mettre en communication intime et continuelle avec tout ce qui constitue l'*akaméyôn̈*. La perte de ces substances, surtout si elles tombaient entre les mains d'un ennemi, serait un grand malheur pour le possesseur. Il serait alors très facile de lui faire beaucoup de mal, et il ne pourrait en aucune façon échapper au mauvais sort qui lui serait infailliblement jeté. C'est également à cause de ces sorts que les Fân̈ ont grand soin de ne jamais rien laisser perdre de ce qui a appartenu à leur corps.

5° Un fragment d'écorce d'un arbre spécial, vulgairement nommé à cause de son fruit: le «saucissonnier». Dans des circonstances que je n'ai pu encore nettement définir, on enterre sous un jeune arbre de cette espèce, à la naissance d'un fils de chef, l'extrémité du cordon ombilical. Le fruit de cet arbre passe pour rendre invisible celui qui le porte, lorsque les cérémonies nécessaires ont été faites. Il est évident qu'en ajoutant foi à cette propriété les Noirs ne croient pas que le porteur devienne «réellement» invisible. Ils pensent simplement que cet homme, pendant une marche de nuit, par exemple, échappera à tous les dangers et qu'il saura, de jour, passer au milieu des villages ennemis sans se faire remarquer. Ce fait sera dû aussi à la vertu protectrice de l'*étotore*.

En raison de cette qualité, la corne d'antilope, dont nous venons d'exposer le contenu, porte souvent le nom de *biân̈ ešole,* nom qui pourrait aussi bien se traduire par «remède qui rend invisible» que par «remède qui permet de voler sans être pris». Les deux buts sont souvent dans l'idée du porteur.

Assez souvent, ce qui constitue le n° 5, ou autres écorces du même genre, est renfermé dans de petits paquets d'étoffe, cachés dans le *mfex,* près de l'*akaméyôn̈*.

5° *Nsîñ,* ou peau de chat-sauvage.

La peau d'un chat-sauvage accompagne l'*akaméyôñ*. Souvent aussi les queues d'un certain nombre de petits animaux de la forêt, écureuils, singes, lynx etc., y sont jointes. Le tout est attaché en faisceau au baudrier et porté sous le bras de façon à retomber jusqu'à terre. C'est une partie peu importante de l'*akaméyôñ,* et plutôt un acte de remercîment envers lui pour les heureuses chasses qu'il a procurées et procurera encore. C'est également afin de détourner les colères possibles des esprits qui auraient pu séjourner en ces divers animaux, et bien leur montrer que si le chasseur les a tués, c'est grâce à son *étotore* et que, par conséquent, lui-même n'étant pas responsable, on ne peut s'en prendre à lui.

6° Le *Mvâñ.*

Le *mvâñ* est une pièce de fer affectant une forme triangulaire, un peu supérieure à la taille d'une pièce de cinq francs, mais plus grosse, car elle est en réalité formée de deux pièces de fer soudées et réunies ensemble par le bas et les côtés. Comme ces côtés sont ordinairement arrondis, elle forme plutôt en réalité une sorte de cœur. Les deux extrémités supérieures sont percées ou aplaties en anneau, de façon à pouvoir être suspendues. Deux cordons retiennent le *mvâñ* sur le milieu de la poitrine, où il repose entre les seins. L'intérieur du *mvâñ* pourrait renfermer à peu près un objet de la taille d'une pièce de cinq francs. En fait, on y place les cendres provenant du sacrifice, et la plupart du temps, des cendres de victimes humaines. C'est un souvenir commémoratif, et à proprement parler, il ferait plutôt partie du culte des ancêtres. L'extrémité supérieure est fermée par un peu de résine noire dans laquelle sont souvent fixés de petits cauris. C'est un ornement, en même temps qu'un symbole et un désir de richesses à conquérir. Toutes les pensées des Fâñ sont tournées vers ce but.

Le *mvâñ* est également un signe distinctif des chefs et des féticheurs. Son but est de tenir à l'écart les esprits méchants qui voudraient nuire au porteur. Lorsque celui-ci se trouve en un danger quelconque, il prend le *mvâñ* en main en invoquant l'esprit au nom du sacrifice qu'il a offert.

7° Le *Biâṅ-akôṅ* ou fétiche de guerre.

Le *biâṅ-akôṅ* fait partie intégrante du *mvamayôṅ*. Il l'accompagne toujours et le porteur ne s'en dessaisit à aucun prix. Il doit mettre son possesseur à l'abri non seulement des balles, mais encore de toute espèce d'atteinte d'arme de guerre. Les Fâṅ y ont une grande confiance qui n'est dépassée peut-être que par celle des Sénégalais en leur «gri-gri». Il arrive néanmoins que le *biâṅ-akôṅ* remplit mal son office et que son possesseur est blessé; sa confiance n'en est nullement ébranlée. S'il a été blessé, c'est que le sacrifice de la victime dont les restes sont enfermés dans le *biâṅ-akôṅ*, a été mal fait: les rites ont été mal observés, la victime a été mal choisie, le sacrifice n'a pas eu la valeur suffisante, donc le *biâṅ-akôṅ* ne valait rien, et l'*étotore* n'avait contracté aucune obligation. Il faudra recommencer.

Dans le *biâṅ-akôṅ* sont renfermés: un peu de poudre rouge provenant d'une offrande aux ancêtres, un fragment de l'*étotore*, et des cendres d'un sacrifice spécial.

8° Un morceau de bois dur, *Abîṅ*.

Ce morceau de bois dur provient, à la côte, d'un mimusops (Sapotacées) *abîṅ*, dont le bois est en effet très dur. C'est d'ailleurs la seule qualité qu'on lui demande, et c'est plutôt un «figuratif». Dans l'intérieur du pays, où l'*abîṅ* n'existe pas, il est remplacé par plusieurs autres espèces de bois durs *(mbimn, akiṅ, élaẋ, mteẋ)*[1]. Bennett a donné les notes essentielles sur le choix et le but de cette partie de l'*akaméyôṅ*. Nous n'avons donc pas à y insister davantage. Notons toutefois qu'à notre connaissance du moins, l'*abîṅ* ne reçoit aucune consécration particulière.

9° *Nšu* ou poison de cadavre (ptomaïnes).

Cette dernière partie de l'*akaméyôṅ*, omise par Bennett, en fait cependant toujours partie, mais elle n'est pas mise dans le *mfeẋ*, et n'accompagne pas le chef du clan à la guerre. Elle demeure renfermée dans une petite bouteille soigneusement fermée, ou encore dans

[1] *Dyospiros Dendo*, Welw. des Ebénacées *(akiṅ)*, *Khaya Klainii*, Pierre, des Méliacées *(élaẋ)*, *Pterocarpus erinaceus*, des Légumineuses *(mteẋ)*.

une petite calebasse, là où les bouteilles de verre n'ont pas encore pénétré. Le *nšu* est la sanie de cadavre recueillie du corps de l'ancêtre ou du chef de la famille. Après la mort, le cadavre est déposé dans une fosse simplement recouverte de branchages, afin que les chairs puissent se détacher, et que trente jours après, le fils aîné puisse enlever sans peine le crâne du défunt qui sera désormais conservé dans le «chartrier» familial.

Sous le cadavre, on place des feuilles fraîches de bananier, et quand, au bout de quelques jours, la sanie commence à découler, on en recueille une partie qui est ensuite exposée au soleil afin de se concentrer davantage. On a grand soin de l'exposer en un endroit où ni bêtes ni chiens ne puissent y toucher. Après quelques jours, elle forme une épaisse et infecte bouillie noire où les vers pullulent. On la renferme alors avec soin dans la bouteille ou la calebasse citée, et on la place dans la boîte qui contient déjà les crânes des ancêtres. Les feuilles qui l'ont contenue sont brûlées avec soin sur un feu spécial, et les cendres, au lieu d'être jetées comme les autres dans la bananeraie, sont recueillies et enterrées dans un endroit désert.

Le *nšu* constitue un poison dangereux: on en mêle une petite partie au poison d'épreuve, et on s'en sert dans le cas suivant. Si un individu meurt de mort inexpliquée, la famille est aussitôt rassemblée, le féticheur est appelé, et après les cérémonies ordinaires en pareil cas, le coupable présumé est désigné. Pour se justifier, il doit boire le poison des ordalies: la famille a soin de joindre au poison quelques gouttesde *nšu* afin que le défunt lui-même puisse encore agir.

Suivant son degré de fraîcheur, le *nšu* est plus ou moins virulent. A l'état complètement frais, ce qui arrive assez souvent, il offre, au dire des Noirs, de graves dangers d'empoisonnement ou de corruption de sang. Une huile végétale extraite des fruits de l'*aza*[1] serait, paraît-il, son contre-poison. Mais un bon cadeau au féticheur chargé d'administrer le poison, est encore la meilleure manière d'y échapper!

[1] *Teighemella africana*. Cette huile, blanche et de bel aspect, est très âpre au goût.

CHAPITRE XI.

LE *MVAMAYÔṄ* ET L'*ESAYÔṄ*.

Préliminaires. — Les différences entre *mvamayôṅ* et *esayôṅ*. — Les deux cultes se compénètrent sans se mêler, et sont complètement différents l'un de l'autre. — Ces différences proviennent des points suivants:

§ 1. **L'objet du culte diffère essentiellement, l'un s'adresse au *mvamayôṅ*, et l'autre à l'*esayôṅ*.**

§ 2. **Dans le culte totémique, on ne se préoccupe que du *mvamayôṅ* et de ses descendants actuellement existants; dans le culte mânique, les seuls descendants désincarnés de l'*esayôṅ* demeurent l'objet du culte.** — Le culte totémique s'adresse donc aux «vivants», le culte mânique les exclut. — Tableau résumant ces différences.

§ 3. **Les cérémonies des deux cultes mânique et totémique sont différentes.** I° Difficultés de la question. II° Exemples des différences entre les deux cultes. — Une cérémonie d'initiation. — Le chant totémique des *Ye-mvux*. — Le chant totémique des *Ebifam*. — L'initiation en d'autres contrées du Congo. — Le Vwala des Inkimba chez les Baluba.

§ 4. **Les ministres des deux cultes sont différents, sinon en fait, du moins en droit.** — En fait, il y a dualité d'opérateur, unité de ministre.

§ 5. **Les demandes sont d'ordre différent, les unes intéressant la «race» et tout ce qui s'y rapporte, les autres plus spécialement «l'individu» mais seulement comme individu, abstraction faite de tout ce qui pourrait se rapporter à la race.**

§ 6. **Les défenses sont d'ordre différent.** — Les défenses tabuales ne sont pas les défenses totémiques.

§ 7. **Résumé de ce chapitre.** — L'*esayôṅ* agit surtout en vue de la vie future, le *mvamayôṅ*, pour la vie présente.

Préliminaires.

«Each tribe or clan has its own ancestral spirit who is sometimes confused with the totem», dit Sir H. Johnston, dans «Uganda Protectorate». Cette confusion est la raison de ce chapitre.

Nous avons dégagé dans les chapitres précédents la notion du totem «réel», son origine, son antiquité, son existence actuelle dans ses diverses modalités; et nous avons vu que ce totem prenait le nom de *mvamayôṅ,* c'est-à-dire Protecteur de la Nation.

De son ensemble complexe de propriétés, naissent pour lui des «droits». Mais avant de les étudier, nous devons encore faire ressortir les différences qui existent entre le *mvamayôṅ* et l'*esayôṅ.* Ces deux entités, les traditions, les chants, les légendes nous les ont presque toujours montrées ensemble, paraissant vivre toutes les deux dans la mémoire du peuple. et surtout dans le culte, d'une vie unie par des liens indissolubles. Et cependant *mvamayôṅ* et *esayôṅ,* si unis qu'ils paraissent au premier abord, sont en réalité profondément dissemblables. Nous avons vu en effet que l'un, l'*esayôṅ,* était le père «vrai» de la tribu, l'autre, le *mvamayôṅ,* le père «spirituel». De là, également, le culte différent rendu à l'un et à l'autre. A l'*esayôṅ,* s'adressera le culte ancestral, au *mvamayôṅ,* le culte totémique. Mais de même que dans la plupart des cas. tout au moins lorsque le *mvamayôṅ* a joui d'une existence terrestre, cette existence, tout en demeurant parallèle à celle de l'*esayôṅ,* et indépendante, lui est restée cependant profondément unie par des liens presque indissolubles: de même le culte ancestral et le culte totémique sont demeurés intimement attachés. Ils ne marchent guère l'un sans l'autre; toutes les fois que l'on s'adresse au *mvamayôṅ,* on ne manquera guère de s'adresser ensuite à l'*esayôṅ.* Si dans une cérémonie, le culte rendu à l'*esayôṅ* est venu le premier, celui qui sera rendu au *mvamayôṅ* le suivra immédiatement. En ne s'adressant pas à l'un après s'être adressé à l'autre, on craindrait fort de les offenser. De fait, si pour une circonstance quelconque, une cérémonie a été omise, tous les assistants, et surtout le chef, contractent une faute rituelle, un *nsem,* qu'il faudra expier, toute faute entraînant réparation. De même, si pour une cause qui peut même être involontaire, un sacrifice ou une réunion rituelle ont dû être

interrompus, il y a également *nsem,* et par là même, réparation nécessaire. Dans une attaque subite de l'ennemi, par exemple, troublant une cérémonie totémique, le Noir ne verra pas une circonstance indépendante de sa volonté, mais bien une punition de son propre totem, irrité d'une négligence quelconque: plus le dommage qu'il aura subi sera grave, plus la négligence aura été grave, et par là même également, plus la réparation devra être considérable. Mais, dans aucun cas, le Noir n'aura à s'en prendre à son totem ou à l'*esayôṅ*; cette pensée ne lui viendra même pas à l'esprit.

Les manifestations des deux cultes sont donc étroitement unies, et ne marchent guère les unes sans les autres.

Toutefois, de par le fait même de leur objet, les cérémonies qui se rapportent au culte de l'*esayôṅ* sont plus visibles, plus tangibles, et par là même sont plus facilement remarquées des observateurs étrangers à la nation. De là, tandisque les unes étaient parfois soigneusement notées, les autres, demeurées incomprises, étaient purement et simplement laissées de côté et passées sous silence. Parfois aussi, elles disparaissaient, englobées dans les autres.

Ces différences sont en effet d'autant plus difficiles à saisir que presque toujours elles se compénètrent étroitement. Dans une même cérémonie rituelle, dans le même sacrifice, les «ministres» des deux cultes seront les mêmes, et s'adresseront tantôt au totem réel, tantôt au totem matérialisé; tantôt aussi ils invoqueront l'*esayôṅ,* puis, à sa suite, les mânes des ancêtres, personnifiés, ou pour ainsi dire retenus et matérialisés dans les crânes présents, leur habitat actuel, tantôt enfin les esprits invisibles, désincarnés, et libres de toute attache matérielle. Ce sera toujours en somme la même dualité de culte, d'un côté l'*esayôṅ* et ses descendants, de l'autre le *mvamayôṅ* et ses descendants, avec l'union primitive et la parenté spirituelle et réelle des ancêtres transmise à tous leurs descendants, soit ayant déjà quitté la vie actuelle pour entrer dans le monde des esprits, soit vivant encore leur existence terrestre. Quelque soit l'objet auquel s'adressera le culte, que ce soit l'*esayôṅ* ou le *mvamayôṅ,* le ministre sera le même, mais seulement en tant que personne humaine. En fait, pour le sacrifice et pour tous les participants, il revêtira deux personnalités distinctes. Lorsqu'il s'adressera à l'*esayôṅ,* il agira et opèrera comme représentant direct de la race, et ce

sera alors le culte totémique. Dans ce cas, le chef de famille, de clan, ou de tribu, officiera toujours par lui-même, et si, à ses côtés, on voit apparaître le féticheur, celui-ci jouera simplement le rôle de maître des cérémonies, d'ordonnateur, de gardien des rites. — Nous excluons évidemment le cas où le chef de la race est en même temps le féticheur de la tribu: le rôle ne change pas, mais en devient plus complexe. — Le chef de race agira en d'autres circonstances comme sacrificateur et intercesseur, et ce sera alors soit le culte totémique, soit le culte mânique, successivement mis en cause. De cette dualité, résulte la nécessité de bien exposer, tout au moins autant qu'il sera possible, les différences essentielles qui se manifestent entre les deux cultes.

Ces différences peuvent se ramener aux paragraphes suivants.

§ 1. L'objet du culte du *mvamayôn̄*, et l'objet du culte de l'*esayôn̄* diffèrent essentiellement.

Dans le totémisme, le culte s'adresse tout d'abord à l'ancêtre éponyme de la tribu, ancêtre qui porte le nom de *mvamayôn̄,* ou «gardien» de la nation. Dans le mânisme, au contraire, ou culte ancestral, le culte s'adresse en première ligne à l'*esayôn̄,* ou ancêtre vrai, «père» de la tribu.

Les deux cultes ont leurs représentants actuels en quelque sorte matérialisés: dans l'un, ce seront les restes, ce que l'on aura pu conserver de l'animal éponyme, ou de tout autre être qui aura joué ce rôle à l'origine de la race. Ces restes n'appartiendront pas nécessairement à l'être éponyme lui-même: nous avons vu précédemment, au tableau des totems, la diversité très grande des *mvamayôn̄*: pour une partie d'entre eux, soit par suite de leur fragilité, soit par suite de leur entité particulière, il est impossible d'en avoir les représentants réels: tel est le cas, par exemple, pour une fleur, et surtout pour un phénomène naturel, un astre etc. Nous avons vu comment, dans ce cas, on «matérialisait» le totem. Il n'est pas nécessaire non plus que ces «restes» appartiennent effectivement au *mvamayôn̄* ou ancêtre éponyme lui-même. Nous avons vu également que si pour une raison ou une autre, antiquité, usure du temps et de l'âge, perte fortuite (par exemple dans le

fleuve, dans un précipice etc.), le *mvamayôṅ* vient à disparaître, on le «retrouve», au moyen de sacrifices et de cérémonies appropriés, dans la personne de ses descendants. Notons en passant qu'en parlant de perte, nous disons «perte fortuite», car si le *mvamayôṅ* est perdu à la guerre, enlevé par l'ennemi, le cas devient tout différent: il ne peut, en aucun cas, être «remplacé», il doit être reconquis ou racheté.

Ces restes, enfin, sont ordinairement les os du crâne lorsque le *mvamayoṅ* a appartenu à un être vivant. Les raisons de ce choix sont la noblesse plus grande de ces parties du squelette, considérées comme séjour principal de l'âme *(bo* et *khun),* et aussi une simple raison de durée plus grande. Toutefois, dans bien des cas, on s'attachera plutôt à la partie du corps qui réalise le mieux l'idée symbolique recherchée. Ainsi, de l'antilope, rapide ou prompte à l'attaque comme à la défense, on conservera de préférence la corne ou le pied; de l'éléphant, les défenses ou les poils de la queue, rares et que l'on ne peut conquérir que par la mort de l'animal; du tigre et des animaux carnassiers, les griffes; du fourmilier, de la tortue, du pangolin, les dents avec lesquelles ils mordent si fortement.

Ce culte totémique s'adressera donc à ces restes qui formeront, constitueront en somme, la matérialisation effective du totem. Mais à côté de ce totem matérialisé, il y aura encore tous les animaux ou êtres actuellement vivants et descendants de l'ancêtre éponyme, dépositaires de sa «force», de son «esprit», de sa «personnalité».

Dans le mânisme, au contraire, le culte s'adressera toujours en première ligne à l'*esayôṅ,* ou premier ancêtre, personnification même de la race. Elle est en effet toute entière issue de lui, et ne peut en être indépendante: il l'a d'abord primitivement contenue dans ses flancs, de même qu'un arbre est le père de tous les fruits qu'il porte et des autres arbres nés de ces fruits. La «race» est sortie de lui; chaque descendant jouit d'une personnalité distincte pendant sa vie terrestre, mais cette vie n'est en somme qu'un épisode, un fragment de la vie de la race, de même encore que le fruit qui se développe continue à appartenir à l'arbre; une fois la vie présente terminée, l'être continue dans le monde des esprits son existence commencée ici-bas.

En même temps qu'à l'ancêtre primitif, le culte mânique s'adressera à tous ses descendants qu'il englobera dans un même ensemble de rites, de cérémonies, de prescriptions. Mais où sont ces descendants? Leur corps est aujourd'hui disparu, réduit en poussière. Que reste-t-il d'eux? Il reste «ce qui constitue à proprement parler notre personnalité spéciale, individuelle et distinctive; c'est ce qui, dans les langues de l'Afrique orientale surtout, est connue sous le nom de *m-zimu, n-zimu, w-simo, mu-zimu, umu-d-zimu, mo-dimo, mu-limo* etc.» [1].

Tous ces mots proviennent d'ailleurs d'une racine unique, *ima* «être vivant», que nous retrouvons plus ou moins modifiée dans toutes les langues bantoues. Nos Fâñ l'ont également conservée [2], et ces «mânes», car ce mot rend bien l'idée bantoue, portent chez eux le nom de *n-sisim* [3], très-voisin des *m-zimu,*

[1] Cf. Mgr. Le Roy, Religion des Primitifs, p. 154.

[2] Ainsi dans le mot *a-mana*, fin, terminaison, et dans beaucoup d'autres dérivés.

[3] Une des caractéristiques de la langue fâñ est de «raccourcir», d'abréger tous les mots qu'elle emprunte aux langues voisines. On dirait que ces rudes et sauvages enfants de la forêt n'ont jamais le temps de terminer leurs phrases. Ainsi, pour n'en citer que quelques exemples, les Fâñ raccourciront tous les vocables suivants pris dans les langues voisines:

De:		ils feront:
Añambyé	Dieu	*Añam*
Nzambi	Créateur	*Nzáme*
Atangani	Européen	*ntâñe*
Eléndé	canot	*elèn*
Nkari	pagaie	*nkap*
Biali	pirogue	*bial*
Epélé	assiette	*efèl*
Nago	maison	*nda*
Mbaza	cabane	*mba*
Falansi	Un Français	*fala*
Putu	Un Portugais	*put*
Engèsi	Un Anglais	*ngès*
Bikondo	bananes	*bikon*
Nganga	féticheur	*ngâñ*

La chose ressort surtout dans les noms de nombre:

mbori	un	*fo*
mbani	deux	*bè*
ilali	trois	*la*
inaï	quatre	*nè*
itani	cinq	*tan*
isamu	six etc.	*sam*

Impossible d'être plus bref!

Le procédé est sensible même dans les mots d'im portation très-récente: la phrase fâñ finit comme le mot, le geste, et presque toujours la danse elle-même, sur une terminaison brusque et vivement arrêtée. C'est une des caractéristiques du fâñ.

Un Pygmée qui venait de voir un jour une de ses réclamations, pourtant parfaitement motivée, rejetée avec dédain par le chef fâñ, son protecteur, me définissait ainsi les Fâñ:

«Les Fâñ, ce sont des gens qui coupent brutalement: *Fâñ, mur a kix kruk*», et comme idée, geste, expression, impossible de trouver mieux!

w-simu, n-simo etc. des autres tribus, des *imizimu* des Kirundi, habitant les animaux et les bosquets sacrés.

Où habite cette personnalité? Elle demeure dans un monde qui n'est plus le nôtre et que nous ne connaissons pas, qui est sombre et noir, où l'on vit au milieu des ténèbres, dans le froid. «*Ba wuẋ avô, avô.* Ils endurent le grand froid«, croyance toute naturelle d'ailleurs en voyant le cadavre refroidi et glacé.

Mais les mânes des chefs, des principaux de la race, des ancêtres honorés qui ont reçu les sacrifices funéraires et les offrandes expiatoires échappent à ce sort. Ayant conquis des pouvoirs supérieurs à l'homme, dégagés de la matière, ils peuvent s'intéresser à ceux qu'ils ont connus, prendre part à leur prospérité, la vouloir et y aider, en un mot vivre encore de la vie de leur tribu. A côté du principe obscur qui va se perdre dans la nuit, il en est un autre lumineux qui va, plus tard, rejoindre la lumière de l'étoile du soir. Et ce monde invisible où vont les âmes ayant rempli sur terre leur devoir, c'est le monde du Créateur suprême [1].

Mais au lieu de s'en aller dans ce monde, où elles n'ont plus d'action sur les vivants, ces âmes peuvent être retenues sur terre, et elles en sont d'ailleurs contentes, à condition:

1° D'avoir eu à leur mort, les sacrifices funéraires, les fêtes de la mort, les grandes danses funèbres, le *fanki* [2];

2° De trouver, grâce à leurs descendants, un habitat qui remplace leur corps détruit, et auquel on pourra encore adresser les sacrifices prescrits. Tant que cet habitat demeurera, l'âme désincarnée y restera attachée, pour le plus grand bien des descendants, pour l'honneur et la force de la race.

Ces croyances ne sont pas d'ailleurs absolument particulières aux Fâñ. On les retrouve, très-peu modifiées, chez tous les Bantous. Ainsi, chez un peuple voisin, les Baluba, les idées religieuses concernant les âmes paraissent au premier abord un peu différentes de celles des Fâñ, mais s'en rapprochent beaucoup cependant comme fond:

---

[1] Ainsi au Nyassa: «Le *mzimu* reste vivant quand l'homme meurt; l'âme vole, vole, elle va là où sont allées les âmes de tous les hommes etc.» Cf. Mgr. LE ROY, p. 158.

[2] Très probablement, un reste d'un culte ancien rendu au grand Esprit chef des morts, *Fankita,* dont le culte est encore existant au Bas Congo. Les Fâñ l'auront emprunté dans une de leurs nombreuses migrations.

«Que devient l'âme au moment de la mort? Je crois être dans le vrai en disant que l'âme continue à résider, vivante, dans le cadavre, avec la possibilité de s'en dégager, non pas librement et à découvert, mais associée à quelque chose d'indéterminé, d'impalpable, une sorte de fantôme, de spectre, qui est l'apparence exacte du corps décédé, mais n'en a pas la réalité. C'est sous cette forme macabre, qui est en somme le corps immatérialisé, que l'âme vivra désormais dans l'empire des morts. Pour nos Noirs, l'âme est un principe distinct du corps, et doué d'une nature plus subtile, mais inapte à subsister seul, indépendamment d'un fantôme quelconque. Ce fantôme n'a pas toujours la forme exacte d'un corps humain: les malheureux dont les chairs ont servi aux festins des anthropophages (et ils sont nombreux) auront l'apparence d'un squelette desséché; ceux dont le corps aura été réduit en cendres, auront éternellement la forme d'un peu de fumée mêlée à de la cendre» [1].

Ces fantômes, spectres ou ombres, ne sont pas loin des âmes désincarnées de nos Fân̄, et l'idée qui semble les avoir inspirées provient bien d'un fonds commun à toute la race bantoue.

D'où l'a-t-elle reçu, où l'a-t-elle trouvé? La question est plus complexe, et ne ressort pas d'ailleurs du cadre de notre présente Etude. Ce qu'il est important de constater, c'est cette croyance générale à l'existence après la mort des âmes désincarnées, leur influence bonne ou nocive, sur les vivants, la nécessité pour elles d'un «support» quelconque, la relation étroite, en un mot, et nécessaire entre le monde des vivants, transitoire, et le monde de l'au-delà, durable.

§ 2. Dans le culte totémique, on ne se préoccupe que du *mvamayôn̄* et de ses descendants actuellement existants; dans le culte mânique, les seuls descendants désincarnés de l'*esayôn̄* demeurent l'objet du culte.

L'objet du culte mânique diffère donc déjà, au simple point de vue «objet», du culte totémique.

Mais nous devons noter une seconde et essentielle différence. Dans le mânisme, le culte s'adressera donc aux mânes désincarnés.

[1] Revue «Le Congo» 1906, p. 226, art. du R. P. Colle, des Pères Blancs.

mais en tant qu'ayant conservé leur habitat terrestre dans les crânes ou fragments qui sont soigneusement gardés. Cet habitat est déterminé par un ensemble de sacrifices et de rites accomplis par les féticheurs. Ce rôle constitue une de leurs principales fonctions. Toutefois, il est à noter ici que par suite de leur pouvoir occulte, les sorciers, et non plus les féticheurs, peuvent également retenir à leur service les âmes désincarnées pour les employer à leurs mauvais desseins. Dans ce cas, ce ne seront pas les âmes des morts ayant reçu les honneurs funèbres qui pourront ainsi leur être asservies, mais seulement celles de tous ceux qui n'ont point reçu cet honneur, et qui errent à l'aventure, âmes de disparus, de captifs, pauvres hères dont personne ne s'occupe, descendants isolés de familles éteintes, vagabonds etc. Toutes ces âmes désincarnées portent le nom général de *békhun,* mânes ou revenants. Les Fâñ en ont une peur horrible, car dans les apparitions qu'ils ont ou croient avoir, ils ne sont jamais sûrs à quels *békhun* ils ont affaire. En effet, si ces *békhun* sont de leur race, ils leur seront propices; si, au contraire, ces *békhun* sont d'une race ennemie, ils chercheront à leur faire du mal. Et «en fait de *békhun,* comme me le disait un jour un brave chef, comme ni sabre ni fusil ne peuvent «rien» contre un être qui n'est «rien», le mieux est de se sauver à toutes jambes. D'autant qu'au lieu d'avoir devant soi de simples *békhun,* chose déjà très désagréable si l'on a affaire à des ennemis de son sang, il peut fort bien arriver que ces «fantômes» soient non plus des *békhun,* mais des *engungur,* c'est-à-dire des ogres, avides de chair humaine, ou tout simplement des âmes tombées au pouvoir de «sorciers» malfaisants.

Et, au fond, *békhun* ou *engungur* ne valent guère mieux les uns que les autres. Les vivants avec les vivants, les morts avec les morts.»

Le mânisme envisage donc les seuls mânes désincarnés, ayant conservé leur habitat terrestre.

Dans le totémisme, au contraire, on ne se préoccupera évidemment pas des mânes désincarnés des descendants du *mvamayôñ.* Ces mânes, à la mort du corps terrestre qu'ils habitaient, retournent à la terre et meurent comme lui. Leur trace disparaît, et rien d'eux ne demeure, au point de vue matériel.

Ce qui reste, cependant, c'est la personnalité même, c'est la force du *mvamayôṅ,* et cette personnalité, au lieu d'être localisée dans les restes de ses descendants disparus, sera perpétuée et conservée dans ses seuls descendants vivant actuellement, et qui reproduiront, intacte, la personnalité de l'ancêtre. Ainsi un arbre reproduira exactement, dans ses qualités nocives ou salutaires, ce que l'arbre qui l'a lui-même produit, renfermait avant lui. Si le *mvamayôṅ* «matérialisé» a disparu ou a été détruit pour une cause quelconque, sa force, sa personnalité protectrice n'est pas perdue pour cela. Les êtres qui descendent de lui et sont actuellement vivants l'ont conservée intacte et vivante. On ira donc, sur les indications du ministre du culte, chercher un de ses descendants et on l'offrira en sacrifice à l'ancêtre: c'est un des cas particuliers où il est permis de sacrifier le totem; par là, on le reliera à celui--ci, et on localisera de nouveau la personnalité ancestrale dans le nouvel habitat qui lui est offert. Si, au contraire, le crâne de l'ancêtre primitif, de l'*esayôṅ,* a disparu, peu importe: ses descendants ne font qu'un avec lui; au lieu d'être offert au crâne réel, les honneurs et sacrifices seront offerts au nom qui perpétue, lui aussi, non seulement le souvenir du défunt, mais encore le défunt lui-même. D'ailleurs, comme nous l'avons indiqué, même celui-ci disparu, et son âme désincarnée étant allée vers le séjour heureux, faute d'habitat terrestre localisé, sa «personnalité» n'en reste pas moins vivante et agissante, tant que sa race, sa tribu, son clan demeurent constitués, vivant et agissant. Ce qui démontre une fois de plus combien, dans toute la conception bantoue du système mondial, l'individu n'est rien, la collectivité organisée, au contraire, demeure l'être proprement dit, ayant seul sa véritable existence. L'un est l'être, l'autre l'accident; le premier demeure, le second, passe.

Pour résumer rapidement cette différence dans l'objet honoré, le culte mânique s'adressera donc en première ligne à l'*esayôṅ* ou premier ancêtre et aux âmes désincarnées de ses descendants. Ces âmes *(békhun)* seront localisées dans leurs crânes *(bikwékwé)* soigneusement conservés dans la boîte du biéri *(evora biéri).* Le

culte s'adressera enfin à la force, à l'esprit, à la personnalité de la race elle-même, perpétuée dans les descendants. Cette dernière notion demeure toutefois fort confuse et assez mal définie.

Un court tableau fera mieux ressortir cette idée, très-complexe, et qu'il est toujours difficile de distinguer dans les cérémonies cultuelles:

Le **totémisme** ou culte du *mvamayôṅ* s'adresse donc	1° Au ***mvamayôṅ,*** ancêtre éponyme de la tribu ou du clan, au sens que nous avons indiqué. 2° A l'***akamayôṅ,*** matérialisation du *mvamayôṅ* nécessitée par les besoins du culte. 3° Aux seuls **descendants** en ligne directe du *mvamayôṅ*, en excluant à la fois 1° tous les descendants morts, 2° tous les êtres semblables et appartenant à la même race, mais «non» descendants de l'ancêtre éponyme. Ainsi, par exemple, tous les tigres animaux ne seront pas totems du clan «homme» Ebinze, mais seulement le clan «tigre» issu de l'ancêtre éponyme. 4° A la **force**, à la **personnalité** du *mvamayôṅ*, perpétuée dans ses descendants directs, et y demeurant localisée, dans chacun d'eux.
Le **mânisme** ou culte de l'*esayôṅ* s'adresse	1° A l'***esayôṅ,*** père de la race. 2° Aux **mânes** désincarnés. 3° A **l'habitat** de ces mânes, mais en tant que simple objet matériel, localisation temporaire de ces mânes désincarnés. 4° A la **force**, à la **personnalité** de l'*esayôṅ*, perpétuée dans ses descendants directs, et y demeurant localisée, pour en faire un tout, agissant et vivant, en tant que collectivité organisée ou organisme social, mais non en tant qu'individu.

L'objet du culte totémique et celui du culte mânique diffèrent donc essentiellement, comme on vient de le voir, et se rattachent à deux idées de marche **parallèle** mais d'origine complètement autre. Par suite de cette divergence d'objet, les cérémonies qui accompagnent le culte, les rites qui le déterminent, les sacrifices qui seront offerts

à l'un ou à l'autre de ces objets, différeront également de façon complète.

Mvamayôṅ et *esayôṅ,* descendants éponymes de l'ancêtre également éponyme, descendants directs mais aujourd'hui désincarnés, auront droit chacun à des honneurs divers, à des rites particuliers, à des ministres différents.

§ 3. Les cérémonies des deux cultes mânique et totémique sont différentes.

I° Difficultés de la question.

Il est d'autant plus difficile de reconnaître les différences, pourtant essentielles, entre ces deux ordres de cultes, que dans la plupart des cas, pour ne pas dire presque toujours, les cérémonies totémiques sont le «prélude» ou la «suite» des cérémonies relatives au culte des ancêtres. Ce phénomène est d'ailleurs nécessité par tout ce que nous avons déjà dit dans les pages précédentes de l'union intime et nécessaire qui existe entre *mvamayôṅ* et *esayôṅ,* et également entre leurs descendants.

De plus, une seconde difficulté se joint à cette première. Tout autant que le culte des ancêtres, le culte du *mvamayôṅ* demeure très fermé aux non-initiés. Cette ignorance en fait la force; la loi du secret est une des plus fidèlement observées, et les féticheurs surtout y tiennent très fortement. Presque toujours la violation en est punie de mort. Nous en avons déjà parlé.

Ces deux ordres de cérémonies totémiques et mâniques ont donc entre eux un rapport très étroit de parenté qui les pourrait facilement faire mêler ou prendre l'un pour l'autre. Ce serait néanmoins un grand tort. Un exemple fera mieux ressortir comment parfois ils semblent ainsi se confondre, sans que toutefois il n'en soit rien.

II° Exemple des différences entre les deux cultes.

Dans les cérémonies particulières qui célèbrent la fin de l'adolescence et l'initiation des jeunes hommes au rang des guerriers de la tribu, le néophyte subit tout d'abord, dans la forêt, en un endroit écarté, et sous la direction du féticheur, une réclusion

sévère. Privé pendant ce temps d'une foule d'aliments qui lui sont habituels, soumis à un régime à la fois excitant et débilitant, il commencera par subir les premières épreuves. Puis, au jour reconnu favorable par les présages, tous les chefs de famille, ainsi que les guerriers reconnus comme tels et ayant subi les épreuves, se réunissent dans la forêt en un endroit déblayé d'avance. Au centre à peu près, s'élève une cabane grossièrement construite, et dont le devant est caché par un rideau de feuillage. Le néophyte est amené devant cette cabane, et assis sur un siège de bois creusé dans un tronc d'arbre, presque toujours un Musantha, ou Parasolier [1]. Le tamtam fait rage. Tous les assistants exécutent une danse spéciale. Puis, soudain, le rideau s'écarte et trois masques apparaissent. Le jeune homme subit une série de demandes concernant son âge, ce qu'il désire, ce qu'il a fait pour le mériter, ses «rêves» précédents, les animaux ou autres êtres qu'il aurait vus en songe. A peine a-t-il terminé ses réponses que le rideau se referme; le tamtam se tait; devant le néophyte, le chef de la famille apporte la boîte d'écorce, *evora biéri,* où sont renfermés, avec divers objets et ingrédients (la plupart amulettes ou fétiches familiaux, et encore le *nsu* ou poison de cadavre), les crânes des ancêtres, de père en fils aîné, à l'exclusion de tout autre. Devant les guerriers du clan, avant d'ouvrir la boîte des crânes, on commence par une longue invocation à l'esprit protecteur de la race, ou mieux encore à la personnalité toujours vivante de l'*esayôṅ.*

Toi, père, qui ne meurs pas,	*Wéni, Esa, wâ yèm dia awu,*
Qui ne connais jamais la mort,	*Wa tobe ké yèméyèm awuwu,*
Et dont la vie est toujours vivante,	*Wa ñîṅ ké yème fe énîṅ,*
Sans jamais voir le froid du sommeil,	*Ké wuxe avô, ke wuxe oyô,*
Tes enfants sont venus tous ici.	*Ebo bia bé mana sho va.*
Ils sont rassemblés autour de toi;	*Bé nsulana ésama we,*
Enveloppe-les de ta force, o père,	*O ké ve bie ki zia, wéni, Esa,*
Que ton «ombre» pénètre en eux,	*O ké tobe né bo né nsissim,*
Toi, père qui ne meurs pas,	*Wéni, Esa, wâ yèm ké yèm awu,*
Toi, père de notre race.	*Wéni, Esa ayôṅ dia.*

[1] Il y a à ce choix une double raison. Tout d'abord, le bois du Parasolier est très-tendre, et se laisse tailler facilement. De plus, la sève est employée dans les opérations magiques. Très-abondante, elle remplace l'eau pure, et est assez agréable à boire.

Après cette invocation, suivie de beaucoup d'autres, du chef en l'honneur toujours de la race, on commence les chants et les cérémonies en l'honneur des ancêtres. Leurs crânes, préalablement frottés d'huile et de bois rouge, sont tous étalés au grand jour.

Les chants et les cérémonies sont toujours accompagnés de danses d'un caractère tout particulier; à l'encontre des danses du soir qui sont toujours de pur amusement, les danses en l'honneur des ancêtres ne sont presque jamais lascives: du moins elles ne le sont pas au regard des Fâñ, et si parfois on y remarque des cérémonies ou attitudes phalliques, c'est uniquement pour rappeler le culte de la génération. Bien à tort, quelques voyageurs ont voulu y voir une idée de mariage ou de culte obscène: il n'y est en rien question, comme quelques-uns l'ont prétendu, d'amour plus ou moins lascif, de poursuite de la fiancée ou de la femme, ou toute autre chose en ce genre. L'esprit de la cérémonie y est complètement opposé: pour peu que l'on connaisse la religion et la langue, il est facile de voir combien ces idées sont loin, dans cette occasion, de l'esprit du Noir.

Ces danses sont toujours des danses de jour: d'ailleurs, la plupart des cérémonies qui se rapportent au culte des ancêtres se passent ainsi en pleine lumière, à l'encontre des cérémonies des sorciers et des assemblées de sociétés secrètes. Celles-ci sont toujours nocturnes.

Après les danses et les chants, les crânes sont aspergés d'eau lustrale; le féticheur l'a préparée lui-même auparavant avec un rite tout spécial: onze espèces différentes de plantes, d'écorces d'arbres ou végétaux y ont bouilli. Parmi eux, on remarque l'*asèp,* sorte d'arbrisseau à odeur de menthe, le champignon *(vyo),* l'écorce de l'*esün (Hua gabonensis),* et plusieurs autres, de préférence ceux qui sont employés comme substances stupéfiantes, soit pour empoisonner le gibier, soit pour prendre le poisson, soit plus souvent encore dans les ordalies. A ce titre figure en première ligne l'*élun* et l'*iboga,* dont nous parlerons plus tard.

Après l'aspersion d'eau lustrale, le chef, suivi de tous les guerriers, tourne lentement tout autour de l'enceinte, en scandant sa marche sur les coups rythmés du tamtam; puis il rétrécit le

cercle de plus en plus de façon à le terminer en ellipse autour des estrades où sont étalés les crânes. A ce moment, le chef fait une nouvelle aspersion d'eau lustrale, et commence un nouveau chant que tous les assistants reprennent après lui. Cette partie de la cérémonie est ordinairement fort longue et semble assez fastidieuse, même pour les assistants. Aucun n'ose cependant s'asseoir pour se reposer, mais plusieurs ne se gênent nullement pour quitter l'enceinte, quitte à revenir quelque temps après.

Lorsque ces chants sont terminés, les suit une seconde danse à rythme très-rapide et beaucoup plus accentué, une sorte de battement de pied, presque sur place. Le chef s'approche alors de l'estrade, prend chaque crâne dans sa main, l'invoque par son nom, énumère en quelques mots sa vie et ses hauts faits, puis passe au suivant. Quand la série est terminée, les crânes sont placés sans ordre devant le néophyte, et il doit les distinguer tous les uns des autres, et, sans se tromper jamais, les appeler par leur nom. Une erreur serait de très mauvais augure. Aussi est-il aisé de concevoir qu'ils ne s'y exposent point. Jusqu'à ce moment, le culte comme on le voit, est exclusivement mânique. Tout s'y rapporte au culte des ancêtres. Lorsque le jeune homme a terminé l'énumération des crânes, le chef de la famille les remet tous dans la boîte destinée à les contenir, la transporte un peu plus loin devant une sorte d'établi ou d'étagère grossièrement constitué avec des branches d'arbre, et range de nouveau, dans leur ordre respectif, les crânes des ancêtres. Quand il arrive au premier, c'est-à-dire au crâne du premier ancêtre, soit du clan, soit de la tribu, il le prend dans ses mains et invoque alors le *mvamayôn̄* ou ancêtre éponyme; l'ancêtre réel porte souvent le même nom. Nous avons dit précédemment les circonstances où ce fait se réalise.

Cette invocation est ordinairement précédée ou accompagnée d'une cérémonie particulière, le *baza*. Avec une épaisse bouillie rouge, obtenue en broyant le bois du *mbèl (Pterocarpus angolensis)* dans l'huile extraite du fruit du palmier des marais, on peint en rouge le crâne du premier ancêtre. C'est le symbole ou le souvenir des sacrifices sanglants d'autrefois. Jadis, en effet, un prisonnier de guerre était toujours immolé dans ces circonstances, et son sang

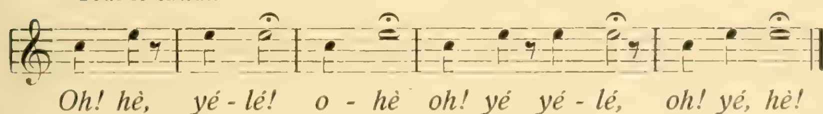
coulait pour « réjouir le cœur du premier ancêtre ». « *Méki ma béra biè ve bo nlèm nayoa esayôṅ,* me disait un jour un chef », le sang régénère et réjouit le cœur de l'*esayôṅ*. D'ailleurs, dans certaines circonstances plus solennelles, mort du chef principal par exemple ou calamité publique, morts successives etc., cette coutume des sacrifices humains est toujours suivie, et le sang coule encore sur les crânes des ancêtres.

L'invocation est accompagnée d'un chant particulier, au rythme lent et solennel. Tel celui des *Ye-mvuẋ*, tribu jadis puissante mais aujourd'hui fort réduite, établie près des sources de la *Mvûṅ*. C'est un cri plaintif, dans le genre de celui de la hyène. La fourrure du *mvuẋ* aux poils rudes et d'un jaune sombre, est remarquable par une touffe de poils blancs, située juste au milieu du dos.

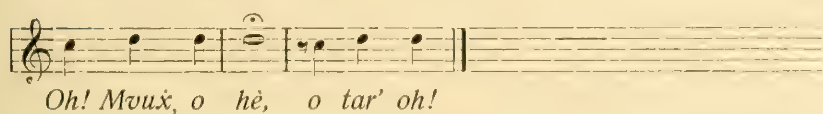
Le *mvuẋ* est un animal nocturne, dans le genre de l'Aï ou Paresseux. Il gîte dans les creux et il est fort difficile de le trouver, car il a soin de choisir une retraite qui lui offre plusieurs issues. La nuit, il rôde autour des villages, et son cri lugubre et caractéristique est des plus faciles à reconnaître.

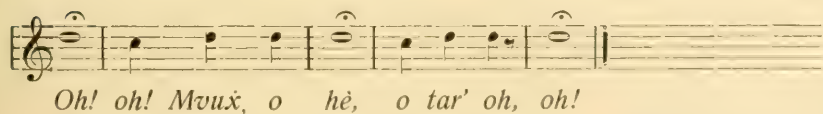
Chant des *Ye-mvuẋ*.

Tout le chœur.

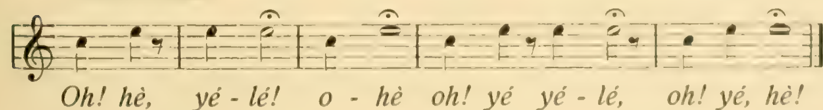


Chef de la tribu.

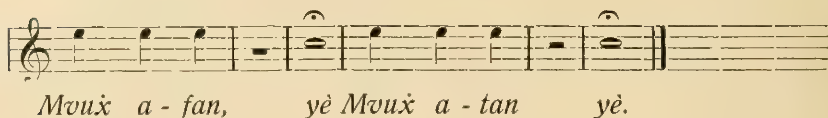




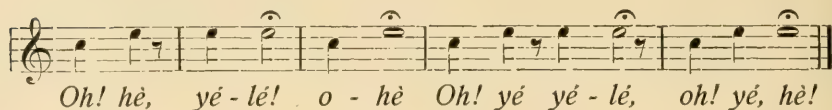
Tout le chœur.



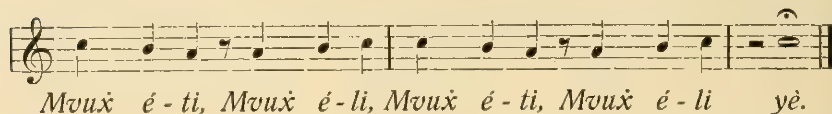
Chef de la tribu.



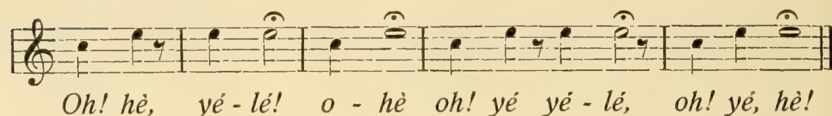
Tout le chœur.



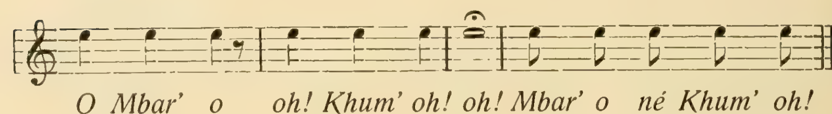
Chef de la tribu.



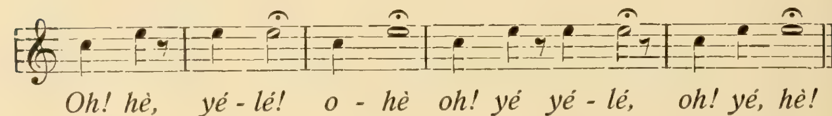
Tout le chœur.



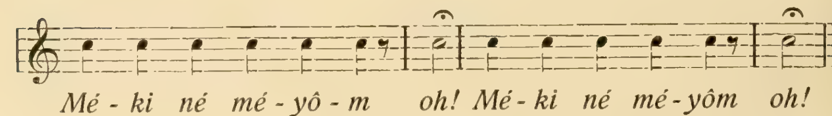
Chef de la tribu.



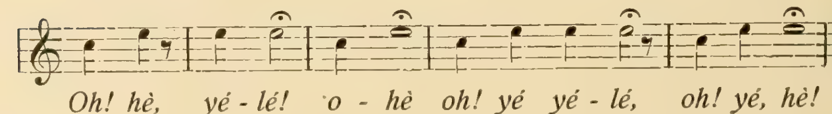
Tout le chœur.



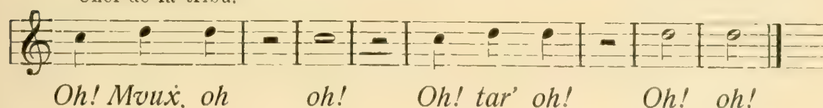
Chef de la tribu.



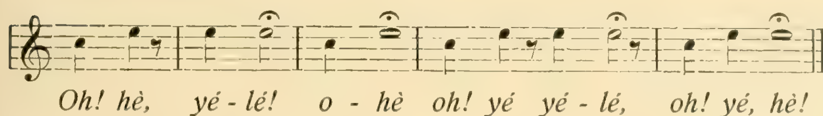
Tout le chœur.



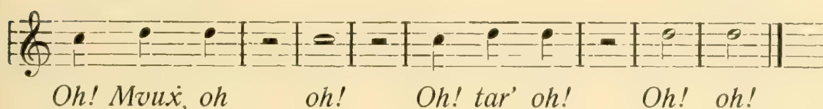
Chef de la tribu.



Tout le chœur.



Tout le chœur.



Traduction [1].

Le chœur: Oh! hè, yélé (cri de joie et d'appel)! ohè oh! yé, yélé, oh! yé hè!

Le chef: Oh! Mvuẋ, o hè, ô père, oh! Oh! Mvuẋ, ô père, oh! oh!

Le chœur: Oh! hè, yélé! ohè oh! yé, yélé, oh! yé, hè!

Le chef: Mvuẋ dans la forêt, oui, Mvuẋ dans l'interieur (s-e: de cette boîte).

Le chœur: Oh! hè, yélé! ohè oh! yé, yélé, oh! yé, hè!

Le chef: Mvuẋ à l'intérieur, Mvuẋ dans l'arbre et ici, Mvuẋ vraiment ici et là bas [2].

Le chœur: Oh! hè, yélé! ohè oh! yé, yélé, oh! yé, hè!

Le chef: O Gardien (s-e: de la race). Oh! Chef suprême, Gardien et Chef.

Le chœur: Oh! hè, yélé! ohè oh! yé, yélé, oh! yé, hè!

Le chef: Sang et semence humaine, oui.

Le chœur: Oh! hè, yélé! ohè oh! yè, yélé, oh! yè, hè!

Le chef: Sang et semence humaine, oui.

Le chœur: Oh! hè, yélé! ohè oh! yè, yélé, oh! yé, hè!

Le chef: O Mvuẋ, ô père de la race, oui, oh!

[1] Dans ce chant, nous avons tenu à reproduire de notre mieux la mesure indigène. On n'y recherchera donc pas la mesure de notre musique blanche.

[2] Le sens des mots *éti* et *éli* est double.

Cette traduction m'a été donnée par le chef des *Ye-mvuẋ, Ovôṅ-Esula,* dont les villages s'étendent entre l'Aïna et la Karagwa, affluents de l'Ogowé.

* * *

Ce chant s'exécute en tournant tout autour du crâne de l'ancêtre. Le chef regarde successivement la forêt, où est censé résider le mvuẋ animal totem, et la boîte où est le crâne de l'ancêtre; il en s'adresse, suivant le cas, à l'un ou à l'autre.

Le chef actuel de la race chante le premier en s'adressant d'abord au crâne de **l'ancêtre:** «O Mvuẋ, ô père», puis en s'adressant au Mvuẋ **totem:** «O Mvuẋ, ô père.» Celui-ci était représenté, non seulement d'unemanière figurative par l'invocation tournée vers la forêt, sa résidence, mais encore d'une manière expressive et réelle par des ongles et un os du crâne, provenant d'un mvuẋ, très ancien, m'assura le chef (même à son dire, contemporain du crâne de l'ancêtre [?]), et renfermé avec de la poudre de bois rouge dans un petit sachet, déposé tout près des ossements.

Nous avons donc là affaire à une cérémonie totémique nettement caractérisée, et néanmoins mêlée intimement au culte des ancêtres.

* * *

Souvent, dans des circonstances analogues, nous avons ainsi rencontré dans les boîtes renfermant les crânes *(evora biéri)* de petits ossements d'animaux soigneusement enveloppés dans des linges ordinairement fort sales. Il ne faudrait pas, croyons-nous, y voir le fétiche particulier du chef, mais bien comme nous avons pu nous en assurer souvent, et comme dans le cas précédent, le totem de la tribu. Ce qui d'ailleurs tend à le prouver est que, si par hasard ce totem est perdu ou détruit, le chef le remplacera lui-même. Si c'est au contraire un autre fétiche qui a disparu, c'est au sorcier de le remplacer.

Il pourra par exemple être perdu dans un combat. C'est toujours un très grand malheur: pour le recouvrer, s'il est tombé aux mains de l'ennemi, le prix ordinaire est d'une jeune femme. Néanmoins les enfants de celle-ci appartiendront à son ancienne

tribu, même si le père est de la tribu vainqueur. S'il veut les garder, il devra payer. Pour les garçons, la somme sera assez minime. Mais, souvent, devenus grands, ils retourneront néanmoins à leur tribu primitive, car ils n'occupent jamais qu'un rang inférieur dans leur nouvelle tribu. Pour les filles, c'est le même prix que si on les achetait pour femmes.

* * *

Ce chant, et tous les autres semblables qu'il serait facile de multiplier, remonte certainement, croyons-nous, à une haute antiquité, et très probablement tous dérivent d'un chant unique, composé à l'origine de la race, et avant l'ère des migrations. Ainsi, à 400 km. des Ye-mvuẋ, dans la tribu des Ebifam, sur les affluents de la Ngoko, nous trouvons un chant presque semblable. Or, les Ebifam appartiennent au rameau Méké de la tribu fâṅ, tandis que les Ye-mvuẋ ressortent du rameau Bétsi. La séparation est donc très-lointaine.

Les Ebifam, nous l'avons vu au tableau des différents totems de clan et de tribu, reconnaissent le *fam* comme totem. Ce mot *fam*, qui désigne également un homme *(vir)*, s'applique dans le cas présent à un coléoptère des plus remarquables du genre Lucane, de la famille des Lamellicornes. Il est très-voisin du Goliath [1] *(mvame)* et, après lui, les plus gros des coléoptères congolais. On pourrait se demander à quel titre le *fam* peut être totem d'une tribu?

D'après une curieuse légende que m'a rapporté un des anciens de la tribu, *Sube,* fils [2] de *Nzame,* le Créateur, et ancêtre de la tribu, était un jour poursuivi par ses ennemis. Pour leur échapper, il se réfugia dans le désert, et après y avoir longuement erré, il était sur le point d'y mourir de faim et de soif. Tout à coup, un *fam* vint s'abattre lourdement près de lui. *Sube* veut s'emparer de cette pauvre proie, mais le *fam* lui échappe. Il le poursuit: l'insecte s'envole plus loin: de vol en vol, il parvient à un arbre desséché et se cache dans une cavité du tronc. *Sube*

[1] *Goliathus micans.*

[2] Fils dans un sens très-large, c'est-à-dire «descendant».

creuse le bois mort, l'arbre tombe, une caverne s'ouvre, *Sube* y pénètre, et au fond découvre une source souterraine qui lui sauve la vie. De ce jour, il prit le *fam* sauveur pour totem, et ses descendants l'ont conservé.

Au pays des Soninké (Soudan), un certain nombre de tribus ont ainsi adopté un totem à la suite de circonstances semblables. De même que *Sube,* elles ont pu parfaitement y voir une manifestation de l'esprit protecteur. C'est ainsi que nous lisons dans Arcin[1].

Les Sidibé ont le «petit sénégalais», appélé quelquefois «mange mil» (sorte de passerau), comme *ntènè.* «Un jour mon grand-père[2], le premier des Sidibé, étant allé à la chasse à l'éléphant, s'égara dans la forêt et malgré toutes ses recherches ne put retrouver sa route. Il arriva ainsi dans un désert au milieu duquel il marcha pendant trois jours sans pouvoir trouver d'eau pour se désaltérer. Mourant de soif, il s'était couché un soir se demandant s'il serait encore vivant le lendemain. Au point du jour, il fut réveillé par un petit oiseau qui chantait sur l'arbre à l'ombre duquel il s'était étendu.

«C'était un petit sénégalais. A peine mon grand-père fut-il debout qu'il se met à voltiger autour de lui et devant lui, essayant de lui faire comprendre qu'il devait le suivre. Mon grand-père ne douta pas un seul instant que l'oiseau était venu là pour le sauver. Il le suivit donc partout ou il voulait le conduire et vers le milieu du jour ils arrivèrent sur le bord d'un ruisseau où tous les deux se désaltérèrent. Puis l'oiseau reprit son vol et le conduisit jusque dans son village où il le quitta dès qu'il l'eut vu en sureté. C'est depuis cette époque que les Sidibé sont parents des petit sénégalais, car sans lui notre père serait infailliblement mort.

«Aussi nous est-il interdit à tous de le tuer, de manger sa chair ou de souffrir qu'on lui fasse du mal en notre présence.»

«Ce récit naïf rapporté par le Docteur Rançon se retrouve plus ou moins modifié dans certaines familles.»

* * *

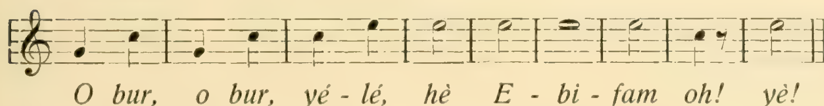
[1] A. Arcin, La Guinée Française. Organisation sociale. Les Familles p. 248 § 5um et p. 249.

[2] Mon grand-père, c'est-à-dire un des ancêtres.
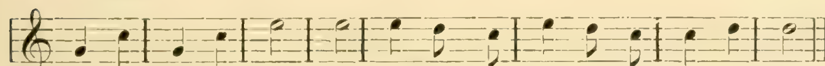
Mais revenons au chant totémique des Ebifam, un des plus caractéristiques que nous connaissions. Les parties différentes s'exécutent de la même manière que celui des Ye-mvuẋ, en s'adressant successivement à l'insecte et au crâne, c'est-à-dire au *mvamayôṅ* et à l'*esayôṅ*.

Chant des Ebifam.
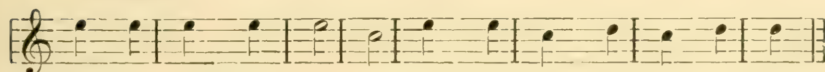
Le chœur.
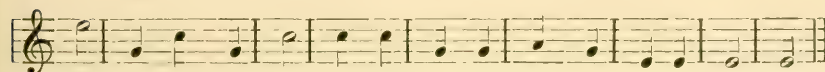


Le chef.
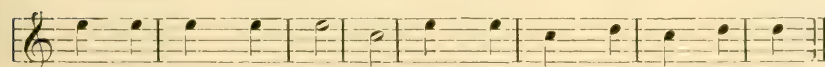


Le chœur.



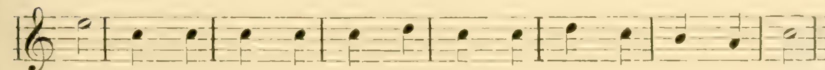
Le chef.



Le chœur.
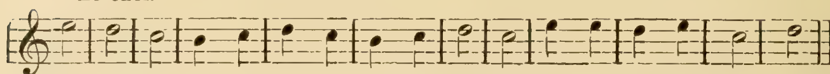


Le chef.



Le chœur.
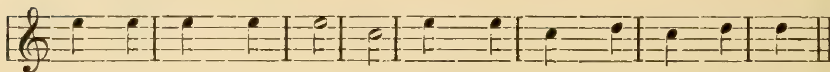


Le chef.
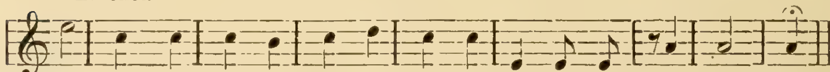


Fam a to é-to-to-re, a to ayong é-to-to-re, oh! oh!

Le chœur.
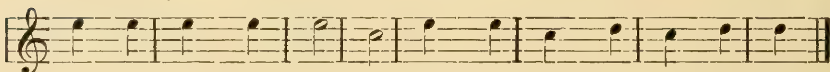


Nzaga, nzagan' - o, oh! Nzaga, nzagan' - o, oh! oh!

Le chef.



A to khu-ma né bur n'-éb-wa mi-vo-re, oh, fam, oh!

Le chœur.



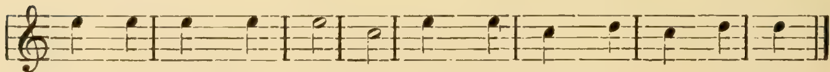
Nzaga, nzagan' - o, oh! Nzaga, nzagan' - o, oh! oh!

Le chef.



A to é-bi né bye, ve ye esa né bur E-bi-fam, oh!

Le chœur.



Nzaga, nzagan' - o, oh! Nzaga, nzagan' - o, oh! oh!

Le chœur: *O bur, o bur, yélé, hé, Ebifam, oh, yè.*
O hommes, o hommes, chantez, hé! voici le père Fam, oh! oui vous autres Ebifam [1].

Le chef: *Ebi, o fam, oh! Ebifam, oh! yèlé, oh! yèlé.*
O Père, o fam, oh! Ebifam, oh! chantez, oh! chantez!

Le chœur: *Nzaga, nzagan'oh! Nzaga, nzagan'o, oh! oh!*
Venez, venez ici oh! Venez, venez ici, oh! oh!

Le chef: *Oh! Ebifam, és'o, nzage, nzage van'oh, ébi, oh!*
Oh! Père fam, père [2], viens, viens ici, oh! protecteur, oh!

---

[1] Double signification.

[2] Dans la première invocation.

Le chœur : *Nzaga, nzagan'oh! Nzaga, nzagan,o, oh! oh!*
Venez, venez ici oh! Venez, venez ici, oh! oh!

Le chef : *Oh! fam à kure mišü, nzaga, nzaga van'oh!*
Oh! le fam a quitté l'intérieur des bois, venez, venez ici, oh!

Le chœur : *Nzaga, nzagan'oh! Nzaga, nzagan'o, oh! oh!*
Venez, venez ici oh! Venez, venez ici, oh! oh!

Le chef : *Fam a to étotore, a to ayong étotore, oh, yè.*
Le fam est demeuré le protecteur, il est le soutien de la nation, oh! oui.

Le chœur : *Nzaga, nzagan'oh! oh! nzaga, nzagan'o, oh!*
Venez, oh! venez, oh! venez, venez ici, oh!

Le chef : *A to khuma né bur n'ébwa mivore, oh! fam, oh!*
Il est le chef des hommes pour chasser les soucis, oh! homme, oh!

Le chœur : *Nzaga, nzagan'oh! Nzaga, nzagan'o, oh! oh!*
Venez, venez ici oh! Venez, venez ici, oh! oh!

Le chef : *A to ébi né bye, ve ye esa né bur Ebifam, oh!*
Celui-ci est le père de notre race, et celui-là le fondateur des fils de fam, oh!

Le chœur : *Nzaga, nzagan'oh! Nzaga, nzagan'o, oh! oh!*
Venez, venez ici oh! Venez, venez ici, oh! oh!

Les rites purement totémiques sont donc mêlés de très près avec les rites du culte des ancêtres, et il n'est pas toujours aisé de les distinguer. D'autant qu'après ce chant, commence pour le récipiendiaire, les interrogations sur le *mébara* ou généalogie de ses ancêtres, *mébara* qu'il doit connaître et réciter sans aucune hésitation. S'il est chef ou fils de chef, il doit de plus connaître les généalogies des autres chefs alliés à sa race.

Tous ces chants et cérémonies doivent, croyons-nous, provenir d'un fonds commun à toute la race, plus ou moins déformé par le temps, les circonstances, et aussi peut-être, tout au moins pour les points secondaires, par la fantaisie des féticheurs.

Un récit curieux et peu connu du P. Colle [1] nous fait assister à ce qui se passe tout près des Fâñ, au Bas-Congo, lors de la cérémonie semblable de la première initiation. Il est intéressant de rapprocher les deux ordres de faits.

[1] Le Congo, 26 Mai 1907, p. 162 et ss.

«Sur tout le territoire du Congo, sous des noms divers, *nkimba* ou *nkisi* dans le Bas-Congo, *ndembo* chez les Batéké, *sikita* dans l'arrière-pays du Moyen-Congo, *lukundu* chez les Baluba, *bugabo* dans l'Urua, il existe des association secrètes qui, dans leurs grandes lignes, semblent organisées de même chez les diverses peuplades. — Nous les retrouvons tout aussi bien en Gabonie, sous le nom de *yasi,* chez les Mpongwé, très voisin du *nkisi, ngil* ou *ngit* chez les Fâṅ, plus près du Sikita qui peut-être signifierait mieux «les choses défendues», comme *éki* en fâṅ, *orunda* en Mpongwé, *orote* en Banda, *gebisi* en Ndumu, tous mots ayant une origine commune. — Dans le Bas-Congo, le recrutement des initiés du *nkimba* se fait une fois par an, parfois tous les deux ans, par le féticheur qui désigne impérativement, parfois à la suite d'incantations, les jeunes gens de 12 à 18 ans destinés à faire partie du *nkimba.* Seuls, des membres du sexe mâle peuvent être initiés, et les jeunes adeptes désignés doivent se trouver la nuit, un peu avant le lever du soleil, au rendez-vous fixé. Dès leur arrivée, on leur fait avaler un stupéfiant [chez les Fâṅ, ce stupéfiant est obtenu au moyen d'une décoction d'*embieñ*]. Pour les réveiller, on leur fait boire une infusion de salsepareille *(smilax).* Quand ils se réveillent, le féticheur leur déclare qu'ils étaient morts et qu'il les a ressuscités: il leur ordonne de dépouiller leurs vêtements, d'oublier leur langue natale et toute leur vie passée. On leur rase la tête et on enduit tout leur corps d'argile blanche. Ils ceignent ensuite leurs reins d'une sorte de jupe faite d'un cerceau en osier auquel pendent de larges franges de fibres végétales ou de nervures de feuilles de palmier. Ils ne peuvent revêtir cette sorte de crinoline que lorsqu'ils sortent du quartier du *nkimba*; à l'intérieur de celui-ci, ils doivent être nus, mais badigeonnés de blanc. L'initiation absorbe une période qui varie entre trois mois et deux ans. Pendant tout ce temps, le jeune homme vit retiré dans un endroit secret de la forêt, désormais réputé «fétiche» — c'est-à-dire interdit à tout autre qu'aux initiés — et où des huttes spéciales ont été construites.

«Il porte sur lui une clochette dont le son avertit les indigènes d'avoir à s'écarter. En effet, pendant la période d'initiation, les profanes ne peuvent voir les *inkimba* — membres du *nkimba* —

ni leur parler. Ceux-ci apprennent une langue nouvelle, perdent jusqu'à leur nom, car le maître leur en impose un nouveau, et semblent réellement sous l'influence de la suggestion du féticheur.

«Le siège de l'association du *nkimba* se trouve toujours à proximité d'un village, ou d'une forêt: dans le Bas-Congo, les chemins qui y conduisent sont tracés de façon à se couper en angle droit au point de former une grande croix. Le haut de la croix est formé par le quartier général proprement dit de la secte, lequel s'appelle le *vwala*. (Une des associations fâñ porte le nom de *bwala*.) Au bras gauche est le village, au bras droit se trouve la partie de la forêt réservée aux initiés, laquelle est appelée *zinkimba*. Au bas de la croix est l'endroit où on célèbre la première initiation . . .

«Le postulant arrive avant le lever du soleil au lieu du rendez-vous, au bas de l'espèce de carrefour en croix. Dès qu'il s'est dépouillé de ses vêtements, le maître-féticheur l'étend par terre, et le frappe trois fois du poing en le roulant trois fois par terre. Se penchant au dessus du récipiendaire, il prononce ensuite dans la langue secrète du *nkimba*, et en scandant chaque syllabe, le nouveau nom de l'initié.

«Le postulant se relève alors et s'assied. Se tournant ensuite du côté d'où l'adepte s'est levé, le sorcier (non le sorcier, mais le féticheur) prononce une nouvelle suite de paroles inintelligibles (pour l'Européen ou le non-initié!). Après quoi, ses aides enduisent et frottent tout le corps de l'aspirant avec de la terre blanche, si bien que ce corps noir devient bientôt aussi blanc qu'un mur badigeonné. Toute cette cérémonie d'initiation au bas de la croix s'appelle *dibandugulu*.

«Tous les novices étant badigeonnés, on entoure leurs reins du jupon de fibres ou de feuilles: cela fait, le féticheur leur indique brièvement quelques points essentiels du règlement de vie à suivre au *vwala*, et il les initie aux mêmes secrets de l'association. Ensuite, il saisit un des élèves par une feuille de sa ceinture de verdure, et tous se tenant par la main, en silence et les yeux baissés, il conduit processionnellement les jeunes gens au village voisin. Pendant le trajet, pour lequel on a attendu les premières clartés du soleil

levant, les candidats-initiés, aidés de leurs aînés, rompent de temps à autre le silence pour chanter un hymne à l'esprit:

Eseke eseke zingangu zavuila vana ntima,
Amingwa la kebelenda zo wa ko,
Ano befwa enkimba, bezai zignangu za nkimba.

«Les petits oiseaux ont de l'esprit plein le cœur. Les *mingwala* (c'est-à-dire ceux qui n'ont pas passé par l'école du *nkimba*) ne peuvent comprendre est esprit. Mais les Inkimbas reçoivent l'esprit du *nkimba.*

«Arrivés au village où toutes les femmes sont accourues et se tiennent strictement silencieuses, le féticheur s'adresse solennellement aux assistants et leur dit: «Voyez, ils étaient morts, et ils sont ressuscités: les voilà qui arrivent.»

«Alors le *nganga* serre successivement son petit doigt autour du petit doigt de chaque novice et élevant ainsi leur bras, il prononce leur nom nouveau. Il prend ensuite du sel mêlé avec du piment, et à l'aide du pouce, il dépose un peu de ce mélange sur leur langue. Alors seulement, c'est-à-dire vers onze heures, ils peuvent prendre de la nourriture, car jusque-là ils étaient à jeun.

«Pendant toute cette cérémonie, la moindre familiarité avec les femmes est défendue: le premier qui aurait le malheur de lever les yeux sur une personne du sexe faible serait immédiatement tué.

«Du village, les Inkimbas se rendent au *vwala,* où est établie la salle d'initiation du *nkimba.* C'est un grand chimbeck (case) en paille où trône contre une des parois, et dans un panier, le fétiche des Inkimbas. Y étant arrivés, les novices jettent leur robe de verdure, car le fétiche ne veut pas qu'on se permette d'entrer dans son sanctuaire à moins d'être en état complet de nudité. Là, le *nganga* leur apprend enfin l'entièreté du règlement qu'ils auront à suivre: pendant tout le temps de leur séjour au *vwala,* il leur interdit de consommer viande, poisson et manioc sous peine d'être tués; ils ne pourront user d'eau que pour se rincer la bouche, mais ils sont libres de boire du *malafu* (vin de palme); tous les jours, avant leur repas, ils doivent enduire leur corps de terre blanche; parfois il leur est permis de manger seulement tous les

deux jours; il leur est strictement défendu de parler à aucune femme, ni d'en regarder, fût-ce même leur mère, sous peine de mort; ils ne peuvent même pas parler entre eux de femmes sous peine de mort; en passant dans le village ou devant des personnes étrangères, ils doivent parler la langue du *nkimba*, cela toujours sous peine de mort.

«L'habitant du village apportant la nourriture aux novices doit être un ancien Inkimba, ceint d'une crinoline en verdure. Aucune femme ne peut s'approcher du *vwala* ou parler à un de ses pensionnaires, sinon le *nganga* la fait immédiatement étrangler, à moins d'être désintéressé par une forte indemnité.

«Le temps laissé libre par l'étude, les novices le consacrent à la fabrication de menus objets qui sont vendus. La grosse part du prix est remise au féticheur, le reste sert à acheter des étoffes, et de quoi célébrer dignement la fête de clôture.

«Les jeunes gens sont très durement traités au *vwala*, mais on considère comme une honte de rester un *mingwala*, un profane n'ayant pas passé par l'école du *nkimba*.

«La cérémonie de clôture de la session du *nkimba* se célèbre avec solennité. De grand matin on met le feu au *vwala* au moyen d'immenses bûchers d'herbes sèches. C'est le signal de la fête. Aussitôt les Inkimbas courent à l'eau, se lavent soigneusement jusqu'à ce que leur peau reprenne sa couleur sombre naturelle. Ils mettent des anneaux brillants à leurs jambes et à leurs bras et s'entourent les reins d'un nouveau pagne. On les conduit ensuite en grande pompe à leur village, les fils de chefs transportés dans des hamacs, les autres montés sur le dos d'anciens Inkimbas. Le village est en fête. Les femmes, assises par terre, se cachent la face dans leur pagne ou derrière une feuille, car elles ont encore peur de rencontrer le regard d'un habitant du *vwala*.

«Les Inkimbas prétendent venir d'un autre monde et en paraissent persuadés. Ils ne veulent d'abord reconnaître que les indigènes précédemment initiés aux mystères du *nkimba*. Ils semblent ignorer leur propre mère, feignent de ne pouvoir marcher, de ne pas connaître les usages de la vie, mangent par terre, font des grimaces, mordent. Le public pousse des exclamations de pitié et les excuse. Ne

viennent-ils pas d'un autre monde? Enfin, on se reconnaît: on présente le fils à sa mère, le frère à sa sœur, le fiancé à sa promise! La joie devient frénétique, le vin de palme coule en abondance; partout on allume des feux de joie, puis a lieu un festin suivi de danses qui se prolongent plusieurs jours. Après quoi, chacun regagne son logis emmenant son fils, son frère, devenus Inkimbas. Ceux-ci se font porter et restent comme paralysés pendant plusieurs mois, sous prétexte de réparer les forces perdues au *vwala*!» —

Comme nous retrouvons ces mêmes cérémonies dans la plupart des tribus bantoues, aussi bien aux bords de l'Ogowé que sur les rives du Tanganyika, il nous semble inutile d'insister davantage. Toutes ces initiations, quelqu'elles soient, ont toujours pour but de renouveler l'esprit de la race dans les nouveaux initiés, et de les rattacher à la source commune par un ensemble serré de rites et de prescriptions toujours très-sévères. La peine de mort, en particulier, souvent prononcée et appliquée, est toujours là pour bien rappeler à «l'individu» que sa vie, loin de lui appartenir, est toujours domaine de la collectivité.

§ 4. Les ministres des deux cultes sont différents, sinon en fait, du moins en droit.

Par le fait même que les deux cultes, adressés l'un au *mvamayôṅ* et l'autre à l'*esayôṅ* diffèrent comme objet, comme rites et comme cérémonies, les ministres seront également différents, sinon en fait, du moins en droit. Souvent, ce sera seulement en droit. En fait, comme la plupart du temps les deux cultes se mêlent intimement, ayant lieu au même endroit, dans le même lieu, et pour un but qui tout en restant double, conservation de la race, conservation des individus, s'adresse cependant à une même entité collective, les ministres seront les mêmes. Suivant qu'ils s'adresseront à l'un ou à l'autre des ancêtres primitifs, réel ou éponyme, ils joueront un double rôle. Ce dualisme de fonctions dans le même personnage se représente dans d'autres rites et n'a rien d'étrange.

Ainsi, le *nganga* (féticheur-médecin) appelé près d'un malade, entrera dans la case, se revêtira des oripeaux nécessaires, puis, tout

d'abord, commencera par les invocations et incantations rituelles: viendront ensuite l'appel aux esprits, puis la consécration des remèdes. Ayant achevé la partie religieuse de l'opération et joué son rôle de ministre du culte, le *nganga* opérera alors à proprement parler comme médecin, préparera le remède, fera bouillir les herbes salutaires, procédera à l'administration du remède; puis, immédiatement après, cessant son rôle de médecin, il reprendra celui de ministre du culte pour appeler à l'aide du remède naturel les influences des esprits favorables, et écarter au contraire les esprits méchants, désireux de le contrecarrer. Nos missionnaires ne procèdent pas autrement: avant d'être prêtres, et dans le même cas de maladie, bien souvent, ils sont médecins!

De même, le ministre du culte totémique, l'*esa* de la famille ou de la tribu, s'adressera à l'ancêtre vrai de sa tribu, agissant en vertu de son rôle de père de famille; en vertu du même rôle encore, il invoquera les esprits des ancêtres localisés dans leurs crânes: comme féticheur, il procédera aux sacrifices, aux incantations: changeant alors d'objet, il s'adressera ensuite à l'ancêtre éponyme, appellera ses descendants, déterminera s'ils sont vrais ou faux: il y aura « unité » de personnage, mais « dualité » de culte, et « dualité » d'opérateur. Et cette dualité existera sans que les assistants y prennent attention aucune. Les phénomènes religieux sont si étroitement mêlés que souvent, en fait, il est fort difficile de les distinguer pour tous ceux qui sont non-initiés. Les adeptes, au contraire, savent parfaitement, à n'importe quel moment de la cérémonie, s'ils s'adressent au *mvamayôn* ou à l'*esayôn*, et c'est tout ce qui est nécessaire. Les distinctions que nous venons d'établir n'ont en effet pour eux aucun but d'utilité pratique.

Nous aurons donc, suivant qu'il s'agira de l'ancêtre vrai de la tribu ou bien de l'ancêtre éponyme, c'est-à-dire de l'*esayôn* ou du *mvamayôn*, un double culte: chaque culte, ses rites particuliers, forcément aussi ses sacrifices particuliers, sanglants ou non sanglants autour desquels converge le culte, et par là même également ses ministres particuliers.

Dans le premier cas, celui de l'*esayôn*, ce sera au chef de la tribu en tant que chef, c'est-à-dire au point de vue de l'autorité

familiale que reviendra ce droit d'exercer. En fait, ce droit sera délégué au féticheur, représentant rituel et subrogé au chef, homme du culte public et gardien des traditions rituelles de la race.

Dans le second cas au contraire, celui du *mvamayôṅ*, ce sera au père de la tribu en tant que représentant direct du père du clan que reviendra ce rôle d'invoquer l'ancêtre éponyme; il devra l'exercer lui-même, car il ne pourrait d'aucun droit, comme il est évident, le transmettre au féticheur. Dans le premier cas, en effet, celui de la puissance ou de l'autorité, il s'agit tout d'abord d'un pouvoir que l'on peut déléguer et que, de fait, on délègue souvent, car l'autorité est essentiellement transmissible par son essence même. De plus, il ne faut pas oublier que le chef actuel est, en somme, l'incarnation vivante du chef de la race, mais non pas d'une façon effective comme chez d'autres peuples. Ainsi, par exemple, au Thibet, le Dalaï-Lama sera considéré comme la réincarnation vivante de Boudhha. De même encore dans l'Unyoro. Chez les Fâṅ, le chef a sa personnalité propre qu'il ne perdra même pas après la mort, mais il est animé et inspiré réellement par l'esprit des ancêtres. L'autorité est donc essentiellement transmissible, et l'esprit ou le dieu invoqué ne fera aucune différence entre le chef et celui que le chef aura revêtu transitoirement de son autorité.

Dans le second cas, au contraire, il s'agit non plus de l'autorité, mais du sang; c'est pourquoi, si le chef ne peut alors accomplir lui-même les rites, il ne pourra pas se faire remplacer par le féticheur, car si l'autorité se délègue à un étranger, le sang n'est pas dans le même cas; mais il pourra et devra se faire remplacer par un héritier direct, de même sang que lui-même, son frère ou son fils, et il le fera dans toutes les circonstances exigées par la loi. Dans ce cas, il confiera à son délégué la boîte où sont renfermés, avec les crânes de la famille, les fragments du totem primitif qui peuvent encore subsister; cette possession sera de la plus grande importance pour le délégué, comme preuve de son autorité et aussi de sa délégation.

Tels sont donc les deux autorités en présence, le chef de famille ou de tribu agissant de sa propre autorité familiale ou faisant agir un délégué de son sang; dans l'autre cas au contraire,

le féticheur, délégué du chef, mais pouvant parfaitement n'être pas du même sang. En fait, nous avons vu que dans bien des cas le chef est lui-même le féticheur de sa tribu, ou tout au moins tient à conserver ce pouvoir dans sa famille.

Principe du sang, et délégation en vertu de ce principe d'autorité, et délégation en vertu du sang, telles sont donc les deux causes qui créent les deux ministres que nous venons d'étudier sommairement.

§ 5. Les demandes au *mvamayôñ* sont différentes des demandes à l'*esayôñ*.

Le culte adressé soit à l'*esayôñ* soit au *mvamayôñ* se rapporte à un double objet, suivant les cas, ou, si l'on préfère, à une double cause. Culte, sacrifices, chants, danses et prières ont pour but «l'expiation» ou bien «la demande».

Le Fàñ comme tout Noir bantou, ne connaît pas le sacrifice, le chant ou la prière offerts aux êtres supérieurs ou désincarnés sans but «pratique» pour lui-même. Aussi le culte exclue-t-il ce grand principe que nous retrouvons dans nos communions chrétiennes: le respect au Créateur. Pour le noir, «respect» est un mot vide de sens: le Bantou ne regarde pas l'Etre supérieur en lui-même; il ne s'adresse à lui qu'en regard de sa propre personne, et en somme, l'expiation elle-même converge vers la demande, car il s'agit au fond moins «d'expier», d'effacer une souillure, que surtout d'éviter pour lui-même un châtiment, une punition. Offrons donc ce sacrifice, se dit-il, pour obtenir rémission de cette faute.

Mais pour le point qui nous occupe présentement, les demandes que les adeptes adressent sont d'ordre plus important que la différenciation des ministres. Ces demandes sont faites, soit au cours des grandes cérémonies rituelles qui constituent le culte public, qu'il soit en secret pour les seuls initiés, ou à découvert pour toute la tribu, soit simplement dans le culte familial de la

case et du foyer domestique. Là, il s'agira de la prospérité de la famille, des champs, des plantations, des pêches et des chasses. Dans le premier cas, ce sera la vie sociale, dans le second, la vie familiale. Par là même aussi, ces demandes seront beaucoup plus faciles à différencier.

S'adressant à deux entités dont le but et les prérogatives sont tout dissemblables, il demeure évident que les demandes adressées à l'*esayôn̄* ne seront pas les mêmes que celles adressées au *mvamayôn̄*.

L'un en effet se préoccupe beaucoup plus de la race en elle-même que de l'individu: l'autre, au contraire, beaucoup plus de l'individu que de la race elle-même. Tout ce qui intéresse la race, sa puissance, sa vitalité sera demandé à l'*esayôn̄*. C'est à lui que le chef de famille ou de village s'adressera pour que ses femmes soient fécondes, que sa famille s'accroisse. Tous les sacrifices, les «fétiches» faits dans ce but se dirigeront vers le père de la race. Une part de tout sacrifice lui sera offerte; toutes les fois que le père de famille s'adressera aux esprits, il aura grand soin d'invoquer tout d'abord le père de sa race, ou tout au moins d'en rappeler le souvenir. Dans toutes les questions qui regardent l'enfantement, l'*esa* ne sera pas oublié. Qu'il s'agisse d'obtenir des enfants, de prévenir la femme de tout danger quand elle est enceinte, d'avoir un heureux accouchement, d'écarter tout malheur ou accident qui pourrait arriver aux enfants tant qu'ils sont encore jeunes, cela est affaire de l'*esayôn̄*, se rapporte à lui, soit directement, soit par les esprits de la race, âmes de ses descendants, qui, demeurant à ses côtés, ne font plus avec lui qu'une seule et même entité. Aussi, à lui s'adresseront encore les fiancés pour voir arriver le terme de leurs désirs: à lui, ils demanderont que leur demande soit agréée. Avant de partir de leur village pour aller trouver leur futur beau-père, les jeunes gens tendront une corde en travers de la grande allée, au long de laquelles sont bâties toutes les cases. Afin de ne pas porter malheur à leur dessein, nul ne devra passer dessous, mais faire un détour par un autre chemin. Ils tapisseront ensuite l'extérieur de leur propre case avec de longues lanières fournies par les feuilles desséchées des bananiers voisins. Puis, à l'abri de

tout regard indiscret, pendant de longues heures, ils danseront en l'honneur des ancêtres, autour de la boite contenant leurs crânes. Leurs longues, interminables mélopées, seront toujours adressées dans ce cas à l'esprit de la race, au père de leur famille, au fondateur du clan.

A l'*esayôn* s'adressera le chef de clan ou de tribu pour tout ce qui regarde la prospérité du village, du clan ou de la tribu. Il s'agira, par exemple, de déterminer l'emplacement d'un nouveau village. Ce sera à lui de voir si le lieu choisi est propice, et il le dira après qu'on lui aura immolé une poule noire, sans aucune tache, et surtout, point important, qui n'ait pas encore pondu d'œufs. De la position du foie, des entrailles, de la façon dont le sang sera tombé à terre, on concluera au choix bon ou mauvais, et ce sera toujours, non pas le féticheur, mais le père de famille qui aura à déterminer ce point.

Les anciens territoires de chasse ou de pêche sont-ils épuisés? Faut-il aller à la recherche d'un pays plus giboyeux, plus poissonneux? — A l'*esayôn*, seront offerts le dernier animal pris, le dernier poisson pêché, à l'*esayôn* encore le premier gibier capturé dans les nouveaux territoires, le premier poisson enlevé du fleuve, du ruisseau ou du lac: cette offrande tombe sous la loi du totem, et il est défendu d'y toucher, d'en manger, sinon les plus grands malheurs menaceront la tribu. Tout contrevenant à cet ordre serait impitoyablement sacrifié. Il nous souvient d'avoir vu ainsi empoisonner dans un nouveau village une jeune femme coupable d'avoir mangé un poisson de sa pêche avant que la première offrande eût été faite.

S'il faut quitter le village par suite de la mort d'un grand chef, ou encore parce que les décès d'enfants y sont trop fréquents, tout cela ressort de son pouvoir.

A lui encore, et c'est le cas le plus grave pour la tribu, on s'adressera avant une guerre, afin d'obtenir qu'elle soit heureuse, qu'on fasse beaucoup de prisonniers, et surtout qu'on n'en laisse pas soi-même aux mains de l'ennemi. Enfin, à la mort du guerrier, c'est encore l'*esayôn* que l'on invoquera pour que les présages soient favorables et que l'esprit du mourant aille rejoindre les âmes des ancêtres.

Tel le demande le chant des pleureuses au lit de la mort:

Chant des pleureuses.

Chœur	Le fils est allé aux champs voir si les arbres ont fini de mûrir[1]. Il est allé.
Répons I	Les arbres ont mûri. Les esprits des ancêtres sont errants. Ils viennent et cherchent (s-e. le mourant). La nuit commence, le prisonnier est libre.
Reprise	Le fils est allé aux champs voir si les arbres ont fini de mûrir. Il est allé.
Répons II	Le prisonnier est libre. Il passe sur la rive opposée, sans regarder derrière lui, il retrouve les siens.
Reprise	Le fils est allé aux champs voir si les arbres ont fini de mûrir. Il est allé.
Répons III	L'ombre a frôlé le foyer de la case . . . Je vois une étincelle qui passe comme une luciole, qui tourne, qui vole autour d'un rotang . . . L'ombre a retrouvé les siens.
Reprise	Le fils est allé aux champs. Les arbres sont mûrs[2].

Au *mvamayôṅ*, au contraire, on s'adressera de préférence pour tout ce qui regarde «l'individu» ou les «individus», pris d'une façon générale. Ainsi, dans les cas les plus importants d'abord, pour la guerre, on invoquera solennellement le *mvamayôṅ* de la tribu afin qu'il garde de tout danger, non pas la tribu elle-même, collectivité organisée, ou ensemble d'hommes, de femmes, d'enfants, mais les guerriers combattants, pour qu'il donne à chacun d'eux la force, le courage, l'agilité. Le chef de la famille invoquera le totem de sa famille surtout pour conserver les individus mâles qui en constituent l'essence. Chaque individu enfin s'adressera à son totem pour qu'il lui donne les qualités nécessaires pour bien s'acquitter de son rôle, de ses fonctions. En un mot, on s'adresse à l'*esayôṅ* pour ce qui regarde la «race», soit dans la vie présente, soit dans la vie de l'au delà, où on ira un jour le retrouver, et constituer désormais, à l'exemple de ce qui se passait sur cette terre, une autre collectivité, dégagée cette fois et pour toujours des liens de la matière.

Au contraire, le *mvamayôṅ* n'a rien à voir en cette vie future dans laquelle il n'intervient en aucune façon: il s'intéresse

[1] C'est-à-dire voir si la vie du père est mûre.

[2] Les pleureuses chantent cet appel sur un ton strident, le plus élevé possible. La première femme du mort n'y prend pas part et se couche sur le cadavre.

seulement aux individus, à leur conservation, à leur prospérité. On ne l'appellera donc que pour les faits qui se rapportent à cet ordre d'idées. Une fois mort, le guerrier n'a plus rien à voir personnellement avec son *mvame* individuel, pas plus qu'avec le *mvame* de sa tribu ou de son clan: tous n'étaient destinés qu'à lui assurer la protection nécessaire durant sa vie terrestre. Son esprit désincarné n'éprouve plus aucun besoin de cette protection. Nous avons d'ailleurs vu que le *mvame* cesse, quand l'être lui-même qui en est dépositaire vient à mourir. Il n'y a plus de *mvame* dans l'autre vie. Tout *mvame*, quelqu'il soit, nation, clan, famille ou individu, n'existe, et n'agit qu'en fonction de la collectivité ou de l'individu pour lequel il a été consacré. Il est de la vie **présente**.

A la mort, au contraire, l'*esa* de tribu, de clan, ou de famille, conserve tout son pouvoir.

Le *mvame* se transmet et meurt, définitivement, dans la vie présente et pour la vie future. L'*esa* se transmet, et ne meurt qu'à la vie présente: il demeure dans la vie future.

§ 6. Les défenses du *mvamayôñ* et de l'*esayôñ* sont d'ordre différent.

Les défenses rituelles du *mvame*, et c'est un des points les plus importants, ne sont enfin pas les mêmes que celles qui concernent l'*esa*. Dans un cas, nous aurons les défenses **totémiques**, qui sont immuables, et ne changent pas, car nul n'a le pouvoir d'y toucher, et elles se perpétuent depuis l'origine de la race. Dans l'autre cas au contraire, nous aurons les défenses **tabuales**, prises dans l'intérêt de la race, soit par les chefs anciens, soit par le chef actuel. Dans ce dernier cas, elles sont révocables, soit à la volonté du chef, soit, nécessairement, lorsqu'il vient à mourir.

Nous aurons à revenir sur ce dernier point; disons dès maintenant que totem et tabou, défenses totémiques et défenses tabuales diffèrent entre elles en ce point essentiel que les premières ressortent du *mvamayôñ* ou ancêtre éponyme de la race, les autres de l'*esayôñ*, ou ancêtre primitif, et également de ses descendants.

C'est un point que peut-être on n'a pas assez distingué: presque toujours on prend défenses tabuales et défenses totémiques les unes

pour les autres: c'est pourquoi nous aurons à les examiner plus longuement en un paragraphe spécial. Ce qui probablement a amené le plus de confusion est que les défenses totémiques peuvent souvent être les mêmes que les défenses tabuales: chaque défense sera par là même renforcée par un double lien: dans l'esprit du noir, il n'y aura pas confusion.

Le fait se passe exactement le même dans nos communions chrétiennes. Ainsi, dans l'Eglise catholique, il est interdit aux fidèles de manger de la viande le vendredi: cette défense pourra être renouvelée et sanctionnée, soit pour une raison personnelle, ou encore en vertu d'une défense particulière, par exemple une règle d'ordre religieux. La défense, restant identique et unique, sera cependant sanctionnée par un double lien d'origine différente. De même, en vertu du totem de la tribu à laquelle il appartient, tel Yebikon, par exemple, ne pourra jamais manger telle espèce de bananes: en vertu du totem de sa famille, il ne pourra pas manger les autres espèces de bananes si elles sont seulement bouillies ou cuites à l'étuvée: elles devront toujours être rôties. En vertu de son totem particulier, il ne pourra manger ces bananes rôties que dans certaines circonstances particulières, ou encore après avoir prononcé certaines paroles.

De même, tel Noir aura défense totémique de manger de l'antilope, défense tabuale d'en manger, défense de par la société secrète dont il est membre d'en manger. Il enfreint cette triple prescription: il a par là même contracté un triple *nsèm* ou souillure effective dont il devra se laver par une triple expiation envers qui de droit. Remarquons le bien, sa faute sera triple, mais non pas triplée: la gravité résultera pour chaque faute, non pas de «l'acte», mais de «l'objet» lésé, soit dans le cas, totem de clan, de famille, de société secrète. Une de ces prescriptions levée n'entraînera pas évidemment la permission pour les autres.

Dans la vie courante, ces prescriptions se mêlent par la force même des choses. En droit, elles sont parfaitement distinctes, et le demeurent, de fait, quand il s'agit d'effacer la souillure contractée. Les Noirs s'en plaignent, mais n'osent pas pour cela en soulever le joug; tout s'y oppose. Comme me le disait un jour un chef que j'interrogeais sur ces matières: «Il y a beaucoup de

défenses, on fait beaucoup de *misèm*[1] (souillure): mais comment y échapper! »

Quand il s'agit d'expiations, au fond, le féticheur y trouve toujours son compte, et il est toujours là!

§ 7. Résumé de ce chapitre.

En somme, malgré cette complexité apparente, il est facile de résumer assez rapidement tout ce que nous venons de dire de l'*esayôṅ* et du *mvamayôṅ*.

Nous avons affaire à deux entités complètement distinctes. Elles diffèrent tout d'abord par l'objet de leur culte, puisque les deux ont une existence entièrement séparée, parfaitement distincte l'une de l'autre, tout en demeurant unie par des liens très-étroits.

L'objet du culte, étant différent, entraîne, par là-même, diversité de cérémonies. Chaque rite a sa fonction propitiatoire distincte, étant toujours ordonné pour un effet à obtenir, effet déterminé d'avance. Tel sacrifice doit procurer tel ou tel effet et non pas tel autre.

Les ministres seront également différents par suite de cette dualité de culte et de ces cérémonies de but tout autre. De même, les demandes et les défenses, suite nécessaire du culte, seront totalement dissemblables.

D'une façon générale, on peut affirmer le point suivant, qui ressort de tout ce que nous venons de dire et qui constitue la différence capitale entre le *mvamayôṅ* et l'*esayôṅ*.

L'*esayôṅ* s'intéresse à tout ce qui regarde la race, et embrasse à la fois les vivants et les morts pour les relier en une seule et même famille.

L'*esayôṅ* agit surtout en vue de la vie **future.**

Le *mvamayôṅ* s'intéresse à tout ce qui regarde les individus: il ne se préoccupe que de leur conservation actuelle, de leur prospérité, de les mettre à l'abri de tout danger, et cela qu'il soit *mvame* de tribu, de clan, de village ou d'individu.

Le *mvame* agit en vue unique de la vie **présente.**

[1] Les livres religieux ont traduit le mot « péché » par *nsèm*. Ce n'est pas très-exact. *Nsèm* est l'infraction à une défense, ce n'est pas toujours une faute.

CHAPITRE XII.

LES MINISTRES DU *MVAMAYÔṄ*.

Les droits du totem lui donnent des ministres, des rites et des lois.

Le chef de famille est le ministre du *mvamayôṅ* à l'exclusion de tout autre. Catégories distinctes ou individualités qui pourraient revendiquer ce rôle. On doit écarter 1° l'individu, 2° le conseil des guerriers, 3° le chef de tribu, 4° le féticheur, 5° le sorcier.

§ 1. Le ministre réel du *mvamayôṅ* est le chef familial.

§ 2. Le féticheur ne peut être ministre du *mvamayôṅ* dans le culte public tout au moins d'une façon générale.

Il peut l'être dans certaines circonstances exceptionnelles.

§ 3. Circonstances exceptionnelles où le féticheur exerce ce rôle.

§ 4. Seul, l'héritier de sang peut être «délégué».

§ 5. Le féticheur peut être délégue du *mvamayôṅ*: le sorcier ne le peut pas en tant que sorcier. Distinction nécessaire entre ces deux personnages.

§ 6. Le féticheur et le sorcier sont ministres du totem dans les sociétés secrètes qu'ils dirigent.

Le *mvamayôṅ* ou totem, de par le fait même de son existence, a des «droits».

Ces droits peuvent se résumer dans les trois points suivants: le totem a droit à des ministres, à des rites ou à un culte, à des lois. Ces dernières comprendront devoirs, défenses, pénalités. Chacun de ces trois points donnera lieu à un chapitre distinct.

La première question qui se pose est celle des ministres du totem.

Quel est le ministre du *mvamayôṅ,* c'est-à-dire quel est l'homme qui a tout d'abord le droit de le choisir, puis de l'attribuer

soit à un individu isolé, soit à une collectivité organisée, puis d'en déterminer le culte et les observances, d'en faire respecter les rites, de porter les pénalités ou tout au moins de les appliquer.

En vertu de la constitution même de la tribu et de la formation de la famille telle que nous l'avons développée précédemment, nous avons vu que ce rôle revient de droit au père de famille, à l'exclusion de tout autre individu, quelqu'il soit, mais au père de famille pris d'abord d'une façon généralisée, c'est-à-dire au père du clan et mieux encore de la tribu.

Ce rôle revient de droit au père de famille. Pour examiner d'où lui vient ce droit, et prouver en même temps qu'il ne revient et ne peut revenir qu'à lui, examinons quelles sont les catégories distinctes auxquelles, dans la tribu, pourrait être attribué ce rôle.

L'individu, en tant qu'individualité distincte et isolée, le père de famille, le chef de clan ou de tribu, le conseil des guerriers ayant subi les épreuves de l'initiation et admis à siéger pour régler les intérêts vitaux du village, le féticheur chargé du culte public et reconnu, le sorcier avec lequel on le confond si souvent, telles sont les seules catégories distinctes auxquelles pourrait être attribué ce rôle.

Nous devons immédiatement écarter «l'individu». Il n'a en effet aucun droit sur le *mvamayôṅ* qui appartient à toute la tribu, et existe avant lui: de même pour le totem de clan et de famille. Tout au plus l'individu pourrait-il se choisir son propre totem, et ce choix ne pourrait encore se réduire en somme qu'à une simple «élection». Il lui faudrait encore la consécration officielle et religieuse. En outre, comme nous l'avons déjà vu, le totem, même individuel, de par le fait même de son existence propre, et antérieure à l'individu, ne peut être soumis à l'élection de son «protégé». C'est, au contraire, à lui «protecteur», de choisir, et à la suite de son choix, déterminé par les offrandes du futur «protégé», de se manifester à lui, ou à l'agent du culte, quand, de la manière, et dans les circonstances qu'il préfère lui-même.

Le conseil des guerriers n'est, en somme, qu'un conseil délibératif. Son autorité est toute déléguée; elle ressort complètement du chef de clan ou de tribu. Le conseil des guerriers a, en définitive,

une autorité semblable aux fils majeurs dans une famille: le père les consulte, ils discutent ensemble, puis le père se range à leur avis, s'il le veut, le juge bon, ou bien prend une décision diamétralement opposée à leur avis, et à laquelle cependant ils seront forcés de se soumettre.

Le père de famille, le chef de clan, le chef de tribu, représentent, pour le cas qui nous occupe une seule et même autorité. Nous l'avons vu, en effet, le chef de tribu n'a de pouvoir qu'en tant que chef de la famille primitive, première cellule sociale, noyau du clan ou de la tribu, successivement développé, et formant actuellement la tribu entière. Dans la tribu, les chefs de clans et de famille, dans le clan les chefs de famille ont exactement le même rôle et le même pouvoir délégué que les fils dans la famille sous l'autorité du père.

Restent donc trois autorités possibles: le père de famille ou chef de tribu, le féticheur, le sorcier.

Ecartons pour un moment le sorcier, nous aurons à y revenir plus loin, en notant toutefois déjà que féticheur et sorcier sont deux êtres complètement distincts au point de vue des fonctions, des prérogatives et surtout du rang social dans la tribu. Voyageurs, explorateurs, écrivains, missionnaires même emploient couramment ces deux mots l'un pour l'autre. Or, rien n'est plus faux. Pourquoi et comment, c'est ce que nous dirons tout à l'heure brièvement, et en tant que cette distinction se rapporte au *mvamayôn.*

Seuls, donc, le père de famille, ou plutôt le père de la tribu, et le féticheur restent en présence. Des deux, quel sera le ministre du *mvamayôn*?

D'une façon générale, seul, le «père de la tribu» peut être ministre du *mvamayôn,* déterminer l'objet précis du totem.

Ce rôle pourra-t-il également être dévolu au «féticheur»? Dans certaines circonstances, par exception, le féticheur pourra parfois exercer cette fonction. De façon permanente, et en quelque sorte officielle, en vertu de son. De rang et de ses attributions parfaitement localisées et déterminées, il lui est impossible d'assumer ce rôle.

§ 1. Le ministre réel du *mvamayôn̈* est le chef familial.

D'après tout ce que nous avons dit précédemment, il est facile de concevoir que c'est aux dépositaires de l'autorité du totem, et aux seuls dépositaires de cette autorité, qu'il appartiendra toujours de déterminer où, quand, comment, et dans quelles circonstances ou dispositions préalables doit être trouvé le totem. A eux de dire les marques qu'il doit présenter, à eux de le rejeter si les conditions nécessaires ne sont pas réalisées, à eux enfin d'établir et surtout de garder le culte et la forme des traditions ancestrales.

Or, ce rôle ne peut appartenir qu'au seul dépositaire de l'autorité totémique, c'est-à-dire au chef, ou, si l'on préfère, à l'*esayôn̈* actuel, représentant vivant et dépositaire de l'esprit de l'ancêtre fondateur de la tribu ou du clan.

Ce rôle appartient donc au chef familial. Nous disons à dessein chef «familial» afin d'écarter tout d'abord les autres chefs de différentes sortes qui pourraient se rencontrer dans la tribu. Tel est, par exemple, le chef de guerre, que ses hauts faits ont distingué et qui mènera les hommes au combat. Le chef de guerre ne sera pas nécessairement le chef de la tribu. Il pourra l'être: en fait, souvent ce sera un chef secondaire, un fils du chef principal. Son titre ne lui confèrera aucun rang, ne lui donnera aucune prérogative par rapport au *mvamayôn̈*.

§ 2. Le féticheur ne peut être le ministre officiel du *mvamayôn̈*.

De même que le chef de guerre, le féticheur, chef du culte, ne peut être le ministre officiel du *mvamayôn̈*. Ce rôle sort en effet complètement de ses attributions. Le féticheur est l'homme du culte public, des mânes et des esprits, l'homme chargé de démêler les influences bonnes ou mauvaises des agents extérieurs, mais ce n'est jamais l'homme du culte familial. Toutes ses prérogatives s'y opposent. Seul, le chef de famille peut remplir ce rôle.

§ 3. Circonstances exceptionnelles où le féticheur est ministre du *mvamayôñ*.

Parfois cependant, dans les tribus très importantes, dans celles surtout qui sont restées groupées en masse compacte par suite de circonstances géographiques spéciales (île, presqu'île, montagne, situation isolée), ou encore par suite de l'autorité d'un chef plus énergique, et qui par là même a su s'assujettir les tribus voisines. Ce rôle de ministres du *mvamayôñ* est dévolu transitoirement aux féticheurs.

Quelquefois encore, ils l'ont pris d'eux-mêmes et le gardent en raison de leur valeur ou habileté personnelle.

Dans les deux cas, c'est toujours par une sorte d'usurpation, ou de confusion de pouvoir, rarement par substitution. Le féticheur agit alors, non pas en son nom propre, en vertu de son rôle et de sa propre autorité, mais comme pouvoir délégué. Il agit au nom, au lieu et place du chef de famille, c'est-à-dire du chef de tribu, puisque le chef de tribu est nécessairement le descendant et représentant direct de la famille souche. Si celle-ci est éteinte en transmission directe, il l'est, tout au moins, de la famille secondaire. Nous avons étudié plus haut ce point en traitant de la constitution et de l'organisation de la tribu.

Dans les tribus très importantes, où le chef se trouve absorbé par les soins de la politique générale, ce rôle peut être dévolu par substitution au féticheur, ministre officiel du culte. Mais c'est plutôt là une sorte d'accaparement, de transmission par héritage. Le chef suprême, en effet, est pris par les nombreuses affaires temporelles qui occupent son temps. Ce cas est très rare dans la tribu fâñ, très républicaine ou même très socialiste et égalitaire sous une apparence de constitution hiérarchique développée. Au point de vue «autorité», le chef y joue un rôle fort effacé, sauf dans certaines tribus où il a su conserver son rang par son prestige ou valeur personnelle; son influence est fort diminuée, en présence de guerriers dont chacun se prétend son égal en force et en courage, et ne lui rend que la déférence dûe au chef de la famille. C'est là le fondement unique de son pouvoir, et les guerriers ont soin parfois de le lui rappeler.

Toutefois, bien que cette influence soit diminuée par le fait même des circonstances, elle n'en reste pas moins incontestée. Il nous souvient d'avoir vu ainsi dans une grande palabre des Amvom un fait typique. Un individu refusait de se rendre aux ordres du chef. Il s'agissait d'une guerre, acceptée par l'ensemble de la réunion: le chef se leva, et ayant pris son fusil, tira à bout portant sur le guerrier qui bravait son autorité. L'homme tomba, la tête en bouillie, et nul ne réclama. A la côte, où la famille et la tribu sont très affaiblies aujourd'hui au point de vue de l'autorité du chef, de tels actes seraient impossibles, et d'ailleurs seraient aussitôt réprimés énergiquement par les autorités compétentes.

Mais si, à la côte et dans un rayon déjà assez étendu [1], l'autorité du chef de tribu a subi une forte diminution, ce pouvoir au contraire augmente, à mesure que l'on se rapproche de l'intérieur et de l'hinterland du Kamerun. Là, encore, le pouvoir du féticheur semble plus fortement constitué, surtout en raison de la puissance qu'il a su acquérir dans les sociétés secrètes. Ainsi, nous avons vu précédemment le pouvoir absolu, sans contrôle et sans conteste, qu'il exerce chez les Baluba tout le temps que les Inkimba sont dans le *vwala*. Ce pouvoir se continue évidemment, après les épreuves, sur tous les initiés, mais alors d'une façon plus mitigée, plus restreinte, et surtout plus occulte. La situation est la même chez les Fâṅ et les autres tribus bantoues.

Dans un certain nombre de cas déterminés, le chef politique du clan laisse donc au féticheur le soin d'exercer le culte religieux, même à l'égard du totem. Toutefois ce rôle n'est qu'un rôle dévolu, et cela est si vrai que lorsqu'il s'agit d'interroger le totem, dans les circonstances graves, le féticheur disparaît, et le chef reprend son droit: à lui alors d'accomplir les actes rituels, à lui de faire les sacrifices. Même, et l'on voit combien notre thèse se trouve confirmée, il pourra arriver que pour une raison ou une autre, le chef ne puisse remplir son rôle, en cas de très-grave

[1] Jusqu'à ces dernières années, l'autorité française ne s'exerçait, en Gabonie, que sur les rives de l'Ogowé, et ne s'étendait guère en profondeur, à plus d'une vingtaine de kilomètres, et encore, de chacune de ses rives. Aujourd'hui, on commence l'occupation de la partie nord, du bassin du Woleu et du Ntèm.

maladie par exemple. Un sacrifice sera alors offert au totem qui est intéressé directement à la question. Dans cette occurrence, sera-ce le féticheur qui sera mis en cause? Nullement. Le féticheur sacrifiera d'abord aux génies et aux mânes; puis il interrogera les esprits pour savoir les influences mauvaises qui ont déterminé la maladie et connaître l'homme qui, suivant l'expression consacrée, aura fait «fétiche» contre le malade. L'héritier de sang interviendra à son tour pour invoquer les esprits protecteurs de la famille en faveur de ce même malade, pour invoquer son totem, et dans ce cas, les invocations et le sacrifice auront un double objet: invoquer d'abord les ancêtres directs, représentés par leurs crânes conservés dans la boîte du *biéri*, et c'est le culte de l'*esayôn̈*, puis, en second lieu, le totem représenté lui aussi par un fragment réel ou symbolique, et c'est le culte du *mvamayôn̈*.

§ 4. Seul, l'héritier de sang peut être délégué comme ministre de l'ancêtre réel et éponyme.

Seul donc, l'héritier de sang peut exercer ce double culte envers l'ancêtre réel et l'ancêtre éponyme. Ce droit lui est acquis par suite de sa filiation avec l'ancêtre, droit qui, par là-même, exclut le féticheur.

Cet héritier est tout d'abord le frère puîné du malade. A son défaut, les autres frères, puis son fils aîné, et enfin les autres fils, d'après la loi du matriarcat, qui régit la nation fân̈. On conçoit facilement combien un tel état de choses entraîne de difficultés. Pour peu que le frère ou le fils désire prendre la place du défunt, hériter de son pouvoir, de ses richesses et surtout de ses femmes, le totem, avec la plus grande facilité, répondra qu'il est temps pour le malade de rejoindre ses pères. Cette constatation une fois faite et rendue bien publique, qui donc alors pourrait rendre l'héritier responsable de la mort! Elle devient toute naturelle! Mais, d'un autre côté, pour peu que le chef vivant soupçonne de tels desseins chez ses héritiers, il s'empressera, soit de les faire disparaître par le poison, soit, et c'est ce qu'il préfère dans la plupart des cas, les envoyer en avant avec quelques guerriers, de préférence des jeunes gens, fonder un nouveau clan. Si le

premier cas nuit à la vitalité de la race, le second lui est éminemment favorable. En effet, la horde dissidente ne se compose presque toujours que de guerriers non mariés: il leur faudra bien trouver femmes. Ils le feront aux dépens des tribus voisines, mais rarement, par une sorte de solidarité farouche, aux dépens des tribus fäñ de même race qu'eux. Les tribus voisines sont attaquées, les hommes mangés sans autre forme de procès, et les femmes captives deviennent les femmes des vainqueurs.

Ainsi vient sans cesse à la grande tribu un apport de sang nouveau, qui explique à la fois et la vitalité profonde de la race, lançant sans cesse en avant de nouveaux envahisseurs, et aussi les traces de croisements successifs. Il est aisé de les reconnaître, surtout dans les villages arrivés près de la côte et des Blancs, villages fondés par les premiers envahisseurs. A la côte d'ailleurs, les anciennes populations ont aujourd'hui presque complètement disparu devant le flot envahisseur. De certaines tribus, on ne retrouve plus que quelques femmes, ayant à peu près oublié leur langue primitive. Tels les Banoko, Balengi etc.

§ 5. Le féticheur peut être délégué du *mvamayôñ*: le sorcier ne le peut pas en tant que sorcier. Distinction nécessaire entre ces deux personnages.

Le féticheur, dans certaines circonstances données, par exemple par usurpation, délégation ou dévolution, peut donc exercer ce rôle de ministre du *mvamayôñ*. En tant que sorcier, le sorcier ne le peut jamais.

Nous avons en conséquence ici deux personnages distincts: le féticheur et le sorcier.

Le féticheur revêt plusieurs formes: il sera devin, médecin, prêtre: ce seront diverses modalités d'un même sacerdoce, et toutes ces modalités seront légales. En un mot, le féticheur est l'homme du culte reconnu.

Le sorcier revêtira également plusieurs formes, les mêmes d'ailleurs que le féticheur: il sera devin, médecin, prêtre etc., mais ces diverses modalités ne seront ni légales, ni admises: elles seront toujours exercées de façon secrète, et le sorcier sera l'homme du culte secret et non-reconnu, du culte extra-légal.

De même que nous trouvons deux personnages distincts, et presque toujours opposés l'un à l'autre, de même nous les voyons présider à deux formes très distinctes de sociétés. Malheureusement, de même que l'on a confondu presque toujours «féticheurs et sorciers», de même on a confondu les sociétés secrètes proprement dites placées sous la direction des féticheurs, et les sociétés secrètes également constituées dans la tribu, très-différentes des premières, luttant souvent contre elles, et placées sous l'autorité des sorciers, créées par eux, et n'agissant que par eux. Les premières seront fondées en vue du bien de la tribu, tout au moins à leur origine, et encore actuellement dans leurs principales dispositions. Les autres, au contraire, seront établies pour l'avantage particulier des membres et contre la tribu.

D'une part, donc, on voit combien ces notions et ces diverses formes de réunions peuvent amener, et amènent de fait, de profondes et regrettables confusions si l'on ne les distingue avec grand soin; d'autre part, combien elles peuvent causer d'erreurs sur le véritable esprit d'une tribu. Ainsi, pour n'en citer qu'un fait, maintes fois au cours de nos voyages, nous avons eu affaire à la secte des Akhùñ, ou Mangeurs de chair humaine: nous avons dû nous défendre, nous et nos hommes, contre leurs attaques. Or, elles ont toujours eu lieu dans les petits villages. Terrorisés et eux-mêmes victimes, les habitants n'osaient rien dire et demeuraient complices forcés. Cependant, nous avions là uniquement affaire à une société secrète dirigée par les sorciers: en conclure à l'anthropophagie habituelle des sociétés secrètes dirigées par les féticheurs et attribuer à toutes ce qui n'est le fait que de quelques-unes, inspirées par les sorciers, serait absolument faux.

De même, et c'est là surtout ce qui nous occupe ici, les totems de sociétés secrètes dirigées par les féticheurs, et les totems de sociétés secrètes dirigées par les sorciers sont complètement différents. Nous verrons même plus loin combien ce terme de totem est impropre quand il s'agit des sorciers. Tandis que les premiers sont institués pour le bien seul de l'individu qui les acquiert, sans se préoccuper de leur effet sur les autres, les seconds, au contraire, seront choisis en vue du possesseur par rapport au mal qu'il peut

avec eux faire aux autres. D'où une différence profonde dans leur choix: les premiers pourront, comme ceux du clan ou de la tribu, appartenir en droit à toute espèce d'être vivant: en fait, ce seront des animaux, des oiseaux, des insectes, des arbres, mais seulement des êtres utiles, car il s'agit de bénéficier de leurs bonnes propriétés. Rien de semblable pour les seconds: il s'agit de faire du mal aux autres: c'est le but unique, la raison d'être: aussi on choisira des êtres malfaisants: le tigre, le serpent, le sanglier seront en première ligne.

Pour démêler cette question difficile, nous avons donc à examiner d'abord les féticheurs et les sorciers, comment les reconnaître et les différencier. Une deuxième question en découle naturellement: celle des sociétés secrètes fondées par les uns et par les autres. Enfin la question des totems suit d'elle-même celle des sociétés secrètes.

Dans certaines circonstances données, avons-nous dit, le féticheur peut exercer le rôle de ministre du *mvamayôñ*. Partout, et toujours, ce rôle sera interdit au sorcier.

Nous distinguons donc nettement, on le voit, entre ces deux termes: féticheur et sorcier: loin d'être deux synonymes, ce sont deux antithèses. Or, d'une façon générale, les Européens s'y trompent constamment. Cette erreur est possible et très compréhensible chez les divers voyageurs ou explorateurs qui passent, sans connaître la langue des peuples qu'ils traversent, ou ne la connaissent que très imparfaitement. Ils ne peuvent en effet expliquer les cérémonies dont ils sont témoins, sinon avec l'aide de leurs interprètes. Ceux-ci sont souvent ignorants, et toujours désireux d'en finir au plus vite avec ces conversations qui les fatiguent et les rebutent. Si c'était ici le lieu, combien nous pourrions dire de jolies choses sur ces explications ultra-fantaisistes, pourtant imprimées aujourd'hui! [1] Mais les Blancs, même les plus sérieux, confondent

[1] Signalons à ce propos un article fort judicieux publié par le Comm[t]. Lemaire dans Le Congo (13 Mai 1906, p. 146) sous le titre «Baptêmes géographiques». Il y déplore les noms absolument fantaisistes dont nos cartes regorgent. Ce qui est vrai de la Géographie l'est encore bien plus de la Religion, plus difficile à atteindre.

également ces deux termes. Ainsi, dans une Etude d'ailleurs très recommandable sur l'Uganda, Sir H. JOHNSTON commence tout d'abord par bien distinguer entre *mvamayôṅ* et *esayôṅ*, ancètre vrai et ancètre éponyme. C'est un de ceux qui ont le mieux étudié cette question. «Each tribe, dit-il, or clan, has its own ancestral spirit [l'*esayôṅ*] who is sometimes confused with the totem [le *mvamayôṅ*].» Mais, ensuite, il semble bien mêler quelque peu ces deux notions, pourtant si différentes, de «sorcier», et de «féticheur».

«Each tribe or clan has its own *muchwezi*. This word is translated by the missionaries as «High priest». *Muchwezi*, however, really seems to mean two things, or the same thing with two meanings. It indicated originally both the ghost of an ancestor or chief, and the individuals of the superior, light-coloured Gala race of almost Caucasian stock, which entered the lands at different periods in remote and relatively recent times, and which in the modified and more negroid form of the Bahima constitutes the aristocracy to-day of all the lands between the Victoria Nile, on the North, and the Tanganika on the south. The *muchwezi* or priest, who conduits this worship of ancestral spirits (each tribe or clan has its own ancestral spirit, who is sometimes confused with the totem) [nous nous sommes efforcés d'en bien faire ressortir la différence] is **equivalent** to the **sorcerer** or medicine man, or witch doctor so common everywhere in Negro Africa. But besides the accredited priest of the clan, many individuals may set up to be doctors in white or black magic.»

Ces mots «féticheur» ou «sorcier» sont donc impropres et fautifs quand on les applique indistinctement à toutes sortes de personnages, et pour nous, nous ne pouvons admettre, comme Sir H. JOHNSTON, nous allons le démontrer plus loin, que le *muchwezi* ou prêtre «is equivalent to the sorcerer or medicine man, or witch doctor».

Si les Blancs s'y trompent, les Noirs ne s'y trompent pas. Ils leur donnent des noms différents, et savent fort bien que le sorcier n'est point le féticheur, ou que, s'il l'est, c'est par suite de circonstances exceptionnelles que nous mentionnerons plus loin. Arguer de ces circonstances pour les confondre et en faire un même personnage, ce n'est point œuvre de critique. De ce qu'un juge, par exemple,

peut devenir, parfois, un criminel, dira-t-on que les deux rôles se confondent habituellement?

Entre féticheur et sorcier, la différence et la relation sont les mêmes.

La grande majorité des erreurs commises sur ce sujet et bien d'autres, provient souvent de connaître insuffisamment les langues africaines. Surtout, elles sont le résultat de n'avoir pas vécu assez intimement au milieu de ces peuples[1]. Ainsi, après avoir donné le sentiment de Sir H. JOHNSTON, ne pouvons-nous davantage nous rallier à celui de l'abbé BROS[2]. « Il serait extrêmement difficile de distinguer le prêtre sous le sorcier[3]; la plupart du temps, il y est caché, comme la religion est enveloppée de magie: c'est le même individu qui accomplit les obligations du sacerdoce et de la sorcellerie. Ce n'est guère que dans certains aspects des fonctions du sorcier que l'on retrouve le prêtre. » Nous comprenons parfaitement cette difficulté de Mr. l'abbé BROS à démêler entre sorcier et féticheur d'après les documents mis à sa disposition. Nous espérons, pour plus tard, lui avoir facilité la tâche.

M. MARILLIER ferait plutôt de la dignité sacerdotale, une spécialisation de l'office du sorcier: « Lorsque la société a acquis des organes assez nombreux et assez perfectionnés pour que le sorcier soit confiné dans son ministère, à ce moment cette charge devient sacerdotale. Il n'y aurait donc pas de distinction radicale entre les deux ministères . . . Le prêtre est pour nous celui qui dirige les cérémonies religieuses et inspire les croyances, le sorcier exerce la magie. Ce sont là deux ordres d'idées bien différents auxquels correspondent des modes d'action dissemblables. Bien qu'en réalité, chez le sauvage, le sorcier et le prêtre n'aient pas d'existence

[1] Nombre d'Européens, même parmi ceux qui écrivent plus tard leurs impressions, n'ont que très-peu de rapports avec les indigènes. Dans tous les fonctionnaires du Congo, nous ne croyons pas qu'il y en ait un seul parlant correctement et couramment la langue de ses administrés. Ils en savent parfois quelques mots, parlant « petit-nègre ». Ce qu'ils écrivent est le résultat de ce qu'ils ont vu, traduit par leurs boys ou leurs femmes. Or, en particulier pour la religion, boys et femmes ne sont pas « initiés »!

[2] BROS, Religion des peuples non-civilisés, p. 170 et ss.

[3] Prêtre désigne ici l'homme du culte religieux, celui que nous avons appelé « le féticheur », et « sorcier » le médecin, le devin, le voyant etc.

séparée, la confusion naturelle chez eux de ces concepts ne saurait nous empêcher de découvrir les linéaments de deux organisations différentes et de deux idées distinctes. En fait, le sacerdoce se greffe sur la sorcellerie lorsqu'elle est devenue une organisation permanente, un office social . . . Ces deux fonctions ne sont distinctes que pour notre esprit.»

A s'en tenir à ces lignes, on voit combien il serait difficile de distinguer réellement entre prêtre, féticheur, médecin, sorcier, devin etc.! En réalité, il n'est pas juste de dire que «ces fonctions ne sont distinctes que pour notre esprit.» Loin de là! certaines tribus les ont, au contraire, conservées parfaitement distinctes. Ainsi, chez les Barundi, les devins constituent une caste particulière. Ils ne sont pas au rang des prêtres, et le pouvoir est héréditaire dans la famille. Lorsqu'un devin n'a pas d'enfants, il se choisit un successeur dans une autre famille, et l'initie à son art pendant de longues années avant d'en faire son successeur. Les devins ont pour fonctions principales de prédire l'issue d'une guerre entreprise, de trouver les voleurs, et surtout de déterminer les «sorciers». On voit par là combien sorciers et féticheurs sont différents! Chez les Fâñ, nous trouvons de même des féticheurs spéciaux pour prédire l'issue de la guerre, et surtout ceux qui seront tués ou blessés; ils opèrent au moyen d'une sorte de glu qui s'attache fortement: avant le combat, ils passent devant les hommes rangés en longue ligne, s'arrêtent devant quelques guerriers qu'ils considèrent plus attentivement, murmurent quelques invocations, puis lancent la glu. Si la boule retombe à terre, sans s'attacher, l'homme mourra. Maintes fois, nous avons vu confirmation de ce fait. Il peut d'ailleurs s'expliquer tout naturellement. Sûr de sa mort, le guerrier s'expose aux coups avec indifférence.

De même le fétiche *Asiléfira* doit déceler les voleurs, et le *Nkal*, les **sorciers**.

Le devin des Barundi donne également des fétiches pour préserver des maléfices des sorciers: ils consistent en une poudre spéciale et une amulette. Celui qui les a achetées porte alors le remède près de la maison, sur le chemin par où le sort est venu; il met trois piquets en terre, place un vase de terre dessus, fait

bouillir le contre-sort dans l'eau, et jette le tout à terre; il laisse le pot en place. Les passants se gardent bien d'y toucher, de peur que le sort ne se retourne alors contre eux-mêmes.

De même encore, chez les Fañ, tous les féticheurs n'ont pas le même pouvoir. Ceux, en particulier, qui ont le pouvoir de circoncire les enfants, sont assez rares. Il faut les faire venir de loin et les payer cher!

Nous sommes heureux d'ailleurs de n'être point seul à nous élever contre cet abus des mots «féticheur» et «sorcier» pris ainsi l'un pour l'autre, par suite d'une certaine ignorance des choses africaines.

M. H. Junod est certainement, dans ces dernières années, un des écrivains les plus compétents et les plus consciencieux en matière de sciences bantoues. Dans une des meilleures Etudes d'Ethnographie africaine qui aient paru, et des plus fouillées, celles des Baronga, cet auteur est absolument de notre avis, et s'élève avec force contre l'abus du mot «sorcier».

Nous le citons, car il décrit de façon très précise les diverses modalités du féticheur et du sorcier.

«Je viens de faire allusion à la confusion que l'on fait constamment dans le parler ordinaire entre devin, thaumaturge, médecin, exorciste, jeteur de sorts etc. Tous ces différents personnages sont uniformément qualifiés de «sorciers» par le public et même par des écrivains sérieux dans des ouvrages scientifiques. A mon avis, c'est une grave erreur, et l'ethnographie africaine doit se garder avec soin de cette confusion. Sans doute le même individu peut être à la fois prêtre, médecin, devin etc. mais la langue indigène leur attribue à chacun un nom spécial.

Le terme le plus général, c'est celui de *mongoma,* qui désigne le médecin mais surtout en tant que thaumaturge, et particulièrement les possédés guéris qui ont obtenu l'initiation et peuvent en soigner d'autres [*ngengâñ* en fâñ].

Ngâña, c'est le médecin *[ngâña* en fâñ, ou *ngâñ]* mais en tant que soignant avec les drogues plus ou moins secrètes qu'il détient. C'est l'homme des médecines, *wa-mori [mimbiâñ].* A lui

la charge de préparer aussi les herbes miraculeuses qui rendront invulnérables à la guerre. *Ngâna* et *mongoma*, médecin et magicien, sont fortement apparentés, comme on le voit[1].

«*Gobela*, c'est l'exorciste, celui qui expulse les esprits.

«*Wa-bula* [*a-va* en fâñ], c'est le détenteur des osselets, le devin par excellence, le conseiller des familles, l'interprète du sort.» [Chez les Fâñ où les osselets sont peu connus, on devine surtout avec les *nkwé* ou coquilles d'escargots, suivant qu'elles tournent et retombent dans tel ou tel sens. Un peu haut dans l'intérieur, tout en continuant à se servir des *mikwé* (pl. de *nkwé*), les devins se servent plutôt de jetons particuliers. Dans un livre récent, «La Mission Cottes au Sud-Cameroun» (Paris 1911), l'auteur dit à ce sujet: «Ces jetons semblent être les cartes à jouer d'un jeu spécial aux Fâñ, le *bélo* (cf. avec *wa-bula*). Ce sont des fragments du

[1] [Comme le fait remarquer l'auteur, si la confusion entre médecin et thaumaturge est générale chez les indigènes, cela provient de ce que la notion de *m-biâñ*, médecine, remède, est elle-même très large. Le *m-biâñ*, ce n'est pas seulement la racine médicinale, le «simple» qui guérit, ce sont aussi les moyens magiques de toute sorte, et c'est aussi l'ensemble des deux. Un *ngâña* qui donne un *m-biâñ* à son malade, en augmente la force par des moyens magiques, des incantations, des chants; tout cela, c'est *m-biâñ*. Aussi, dans nos postes militaires, un des grands étonnements des malades qui se font soigner est-il de voir que le médecin, le *ngâña ntâñe*, le médecin blanc, administre simplement le remède, sans employer ni chants, ni exorcismes, ni conjurations d'aucune sorte. «Rien d'étonnant à ce qu'un pareil remède n'agisse pas, me disait un jour un brave homme de Noir, qui comprenait un peu de français, le médecin n'a rien dit, ni avant, ni après. Ou plutôt si, ajoutait-il, il n'a dit qu'un mot: Avale, sale Nègre. Alors, tu comprends, çà n'a pas produit d'effet!»

Bien des fois, les Européens se sont étonnés et indignés de voir les Indigènes qu'ils avaient ainsi soignés, loin de leur en être reconnaissants, leur en demander au contraire le paiement. Malade et médecin ont raison, chacun à leur manière; le médecin, avec nos idées européennes et chrétiennes, s'indigne avec raison de voir son dévouement, presque toujours désintéressé, ainsi méconnu; le malade, lui, a également raison: il croit avoir été, dans la circonstance, un simple sujet d'expériences! Alors! . . .

Nous avons connu et eu pour ami un brave médecin qui donnait toujours ses consultations et opérait ses malades en chantant quelque gai refrain. Cela les amuse, disait-il. Les Noirs avaient en lui grande confiance! «Celui-là, au moins, me disait un jour l'un d'entre eux, n'est pas comme les autres! Il chante comme nos féticheurs!» Si le médecin avait su la cause de la popularité dont il s'enorgueillissait et qu'il attribuait à sa science! Pour nous, c'était mérité, mais pour les Noirs!]

péricarpe d'une graine de grandes dimensions analogue comme couleur à nos marrons d'Inde, mais plus allongée. Sur ces jetons de forme plus ou moins régulièrement ovalaire et dont le grand axe a de 0.03 à 0.04 centimètres, sont gravées au couteau des figurines diverses. Ce sont des hommes debout ou accroupis, des groupes de personnages, des indigènes armés de leurs sagaies et de leurs boucliers, des antilopes, des éléphants, des léopards, des crocodiles. Ce sont aussi des ornements de forme nettement géométrique, des croix de Malte, des cercles concentriques, des losanges etc. En réalité, il ne s'agit là ni de jeu, ni de cartes à jouer d'aucune espèce. Ces jetons portent le nom de *mbélœ* (et non *bélo*) et sont faits avec les graines de l'Ogagumé ou Tétrapleura[1]. Le Tétrapleura est très-commun dans la forêt, et son écorce ainsi que l'embryon des graines sont employés comme narcotique pour tuer le poisson. Les féticheurs dessinent en effet sur les graines les figures des différents totems des familles du clan ou de la tribu (et non des cartes à jouer). Suivant les différentes formes, places ou manières que prennent ces graines en retombant, ils en augurent bien ou mal pour les consultants. Ainsi la figure tombant à plat du côté de la terre est signe de malheur; de même si elle se présente la tête en bas etc. On consulte également les *mbélœ* pour la chasse.|

«Le *Tčinusa,* c'est celui qui devine par hallucination ou par extase. Quant au mot «sorcier», il faut le réserver pour indiquer les *baloyi,* les jeteurs de sorts, les ensorceleurs, si l'on veut, ceux qui vont, de nuit, répandre leurs charmes, tuer par leurs maléfices. Ces individus n'ont aucun rapport avec les précédents. Ces *baloyi* ont un chef, le *hosi wa baloyi.*

«Enfin, le prêtre, c'est le *muhahli.* Chaque père de famille l'est pour le compte des siens. Il peut n'être que cela, mais il est possible aussi qu'il joigne occasionnellement d'autres fonctions à la sienne. En tout cas, il n'est pas juste de prétendre d'une manière générale, comme le fait Mr. Réville dans son Histoire des Religions, que le sorcier dérive du prêtre. Il n'y a aucune relation nécessaire entre ces deux personnages[2].

[1] *Tetrapleura Thonningii* Benth., de la famille des Légumineuses Mimosées.
[2] Les Ba-Ronga, par H. Junod, Neufchâtel 1898, p. 145 et ss.

Pour conserver le mot «sorcier», qui leur paraissait nécessaire, quelques-uns ont proposé de désigner les sorciers de magie noire par les noms de théurges ou de goëtes. Ces noms répondraient peut-être mieux en effet à la chose, et seraient, nous n'en disconvenons pas, d'allure plus scientifique, et surtout plus rébarbative. En attendant qu'ils soient admis par la généralité des auteurs, nous croyons beaucoup plus simple et plus conforme à l'usage reçu de réserver le nom de «féticheur» à l'homme du culte reconnu et public, celui de «sorcier», pris déjà en mauvaise part dans nos langues européennes, à l'homme du culte non-reconnu et secret.

Sorcier et féticheur ne peuvent donc être pris comme termes synonymes. Le prêtre et le féticheur proprement dit peuvent à la rigueur se confondre, parce que souvent le même homme remplit successivement les deux fonctions dans une même cérémonie. Il n'en est pas ainsi du féticheur et du sorcier, tel au moins que nous l'entendons.

Quelle en est la raison?

Comme l'a fort bien fait remarquer Mgr. Le Roy dans sa Religion des Primitifs (p. 340 et ss.), il y a magie et magie! Il y a la magie naturelle, reconnue, et il y a la magie noire que l'on pourrait appeler magie anti-naturelle. Or, si parfois le même individu peut être magicien de magie naturelle, c'est-à-dire féticheur, et en même temps sorcier de magie noire, c'est-à-dire goëte, jamais, et c'est une note essentielle, il n'exercera les deux rôles dans une même cérémonie. Le fait est absolument impossible: les deux rôles s'excluent mutuellement. Aussi ne peut-on donner le même nom à l'un et à l'autre, et comprendre leur rôle et leurs opérations sous le même nom de sorcier et de sorcellerie.

Afin de bien comprendre le rôle joué dans la tribu par le féticheur et le sorcier, il importe donc de bien saisir la différence entre ces deux personnages, ou encore, le cas arrive, entre les deux rôles joués par le même personnage. Cette dualité dans un être unique se représente assez souvent chez nos Fâñ, nous l'avons déjà vu, et dans le cas présent, complique fort les difficultés.

Pour distinguer entre ces deux rôles, nous devons, c'est le seul moyen, examiner leurs fonctions.

Agir sur les «esprits» bons et mauvais, c'est l'affaire des féticheurs. Appeler les bons, comme on le voit par exemple dans les invocations des chants de mariage, écarter au contraire les méchants esprits, mânes, larves ou fantômes, les forcer à quitter le village, pour s'en aller au loin et laisser par conséquent les vivants tranquilles, en somme protéger, d'une façon quelconque, ceux qui s'adressent à eux, c'est le rôle des féticheurs. Ce résultat sera obtenu par des honneurs et des sacrifices appropriés, soit directement, en protégeant l'intercesseur, en le mettant à l'abri des mauvais coups et des mauvaises rencontres, soit indirectement, en mettant l'ennemi hors d'état de nuire, qu'il soit esprit, mâne, homme ou chose. Tout cela, c'est le culte, c'est la religion, c'est le féticheur.

Mais, en revanche, s'emparer de ces esprits et de préférence des mauvais, capturer les mânes et forcer les uns et les autres à commettre le mal, ce n'est plus le culte, ce n'est plus la religion, c'est la magie, et c'est l'affaire du sorcier.

De même, et nous aurons à le développer en parlant du fétichisme et des fétiches, tandisque le féticheur opère en public, et de façon reconnue, au moyen des fétiches tutélaires et des fétiches mânistes ou familiaux, le sorcier, lui, se sert des fétiches magiques.

D'une façon générale, le père de famille est le premier ministre du culte: à lui de s'adresser aux mânes des ancêtres, à lui de leur rendre les honneurs nécessaires. Mais en même temps qu'il sera le prêtre de la famille, il en sera aussi forcément le «médecin», dépositaire des secrets de jadis, des rites ancestraux.

Par là même qu'il est en même temps prêtre et médecin, le père de famille entourera l'exercice du culte d'un rite plus ou moins compliqué: le costume, les chants, les actes revêtiront une forme particulière, destinée à attirer et à retenir l'attention, à frapper l'imagination des assistants, du malade. Nos docteurs du moyen âge ne procédaient pas autrement.

Mais à mesure que la famille s'étendra et deviendra tribu, à mesure aussi que grandira la renommée du médecin, grâce à ses connaissances spéciales, à son habileté réelle ou feinte, à ses succès,

ou tout simplement au hasard, de plus en plus son cercle d'action s'élargira. On l'appellera au dehors. Mais toujours le féticheur restera l'homme du culte public, avoué, officiel. Et ce culte demeurera «officiel», même dans les sociétés secrètes constituées par les féticheurs, car, et il est très important de le noter, ces sociétés secrètes sont constituées, non pas en marge, en dehors de la société, mais dans la tribu. C'est le culte avoué, reconnu, bien que secret. Il en est tout autrement des sorciers et des sociétés secrètes fondées par eux, en dehors, en marge, et contre la société.

De là, nous pouvons établir les propositions suivantes:

Le féticheur est l'homme du culte reconnu: le culte reconnu est tantôt public, tantôt secret.

Le sorcier est l'homme du culte non-reconnu: le culte non-reconnu est toujours secret.

Tous les deux, féticheur et sorcier, sont chefs ou membres de sociétés secrètes[1].

Les sociétés secrètes dirigées par les féticheurs sont dans la tribu.

Les sociétés secrètes dirigées par les sorciers sont en marge de la tribu ou dirigées contre elle.

Enfin, le féticheur, suivant qu'il exerce telle ou telle fonction de son rang, est prêtre, médecin, guérisseur, voyant. A ce titre encore, il consulte les sorts, appelle les esprits etc. Dans les cérémonies du culte public, par exemple, il sera prêtre, voyant, faiseur de pluie: il sera l'intermédiaire reconnu entre le monde des vivants et le monde de l'au-delà: il agira en somme pour le bien de la tribu ou de quelques-uns de ses membres. A ce dernier titre, on le verra opérer comme sacrificateur à la naissance de l'enfant; il sera agent principal dans la circoncision, les fêtes de la puberté, de l'initiation des guerriers, du mariage, de la mort. On l'appellera dans toutes les maladies, afin d'écarter les esprits méchants qui, seuls, les peuvent causer: aussi,

[1] Au lieu de ce mot: **société secrète**, qui prête à confusion, il serait beaucoup mieux, comme quelques-uns l'ont proposé déjà, de réserver cette dénomination aux sociétés constituées par les sorciers, et de réserver celle de **confréries** aux sociétés dirigées par les féticheurs.

comme médecin, commencera-t-il d'abord par les incantations magiques destinées à dégager les «influences» bonnes contenues dans les remèdes qu'il va administrer; ensuite, il écartera les «esprits» méchants; il appellera à son aide les esprits favorables, ancêtres de la race; alors seulement, il procèdera à l'administration du remède; puis il appellera de nouveau à son aide les esprits propices, et chassera les mauvais. Cette façon d'opérer se retrouvera dans tous les actes de ses fonctions, mais qu'il agisse comme médecin, voyant etc., c'est toujours, on le voit, l'homme du culte reconnu, le féticheur. Dans beaucoup de ces cas, par exemple lorsqu'il opère comme médecin, guérisseur, consulteur des sorts, les Européens l'ont appelé «sorcier»: c'est un tort, et un mot absolument impropre, comme nous l'avons dit plus haut.

Nos Fâñ donnent au féticheur un nom particulier: c'est le *ngâñ*: ce nom est commun à toute l'Afrique bantoue; on retrouve le même phonème dans toutes les tribus avec ses diverses modifications, *m-gâña, n-gâña, m-hâña, gâña, ngâñ,* et à peu près partout il est conservé presque intact. Tandisque le nom du Créateur est variable [1], celui de *n-gâña* se retrouve partout, marque indéniable de l'influence profonde qu'il exerce et a toujours exercé sur la race. Un autre vocable lui correspond: *biâñ, m-biâñ* etc., remède, et un verbe de même racine, qui, lui, signifiera réparer, voir, raccommoder.

«Selon [2] les régions, ce mot *n-gâña* possède plusieurs synonymes qui tous affirment la haute considération dont jouit le médecin. Dans plusieurs pays, on lui donne un titre qui est l'équivalent de celui de «chef», *mfume, mu-fume* [3] etc., l'homme à la lance, celui qui a la lance du commandement. Ailleurs, on l'appelle guérisseur. Parfois aussi sa fonction de «devin» ou voyant est attestée par des épithètes spéciales».

[1] Le nom du Créateur varie non comme vocable, mais comme sens. Ce sera le Créateur, Celui qui anime, le Grand Esprit, l'Esprit d'en haut etc.»

[2] Cf. Mgr. Le Roy, Les Primitifs, *op. cit.*

[3] Chez les Swahili, les Barundi, et d'une façon générale, les tribus de l'Afrique orientale. En Afrique équatoriale et occidentale, c'est généralement l'homme des remèdes».

D'une façon générale, le féticheur porte donc le nom de *ngâñ*, c'est-à-dire «l'homme au remède». Parfois aussi, de même que chez les Swahili il est désigné sous le nom de *m-fumu*, l'homme à la lance, chez les Fâñ, on l'appelle *nkôñe* [1], qui a la même signification. Ce nom, dit Mgr. Le Roy signifie «celui qui a la lance, c'est-à-dire qui a le commandement».

Cette explication n'est peut-être pas très juste pour les Fâñ et tout au moins pour certaines tribus bantoues. Nous traduirions plus volontiers encore *m-fumu* «l'homme à la lance», par «l'homme du culte«. Chez les Fâñ, en effet, le féticheur porte presque toujours une lance ou une sagaie, sinon dans tout l'exercice du culte, au moins au commencement et à la fin de l'acte religieux. Faut-il y voir une arme d'attaque ou de défense? Nous ne le pensons pas, bien que souvent il ait besoin de s'en servir dans ses fréquentes et souvent dangereuses opérations nocturnes. Tous les Fâñ que j'ai pu interroger sont unanimes sur ce point: c'est, disent-ils, l'arme sacrée, il est défendu d'en parler. Ainsi cette conversation que j'eus jadis, après avoir assisté à une cérémonie fétichiste, avec le chef des Monts Ntembo, aux sources de la Mvûñ:

«Dis-moi, ami, pourquoi le *ngâñ* portait-il une lance *(akôñ)*?

— C'est le signe *(ndèm)* de sa fonction.

— Est-ce pour s'en servir? pour tuer les gens?

— Oui, s'ils le méritent.»

De fait, dans certains cas, par exemple lorsque le féticheur rencontre sur son chemin, dans l'exercice de son culte, des non-initiés, par exemple des femmes, qui n'ont pas le droit d'y assister, souvent il les tue d'un coup de cette lance, et nul n'a le droit de toucher au cadavre, avant qu'il ait été racheté [2].

«Mais alors, c'est son arme?

— Oh! non, je t'ai dit déjà que c'était son «signe». C'est le signe sacré *(ndèm éki)*. Il est défendu d'en parler. *Ndèm é ne éki.*

— Mais à quoi cette lance lui sert-elle?

— C'est pour honorer l'Esprit — *ésème Ndâña* — et l'empêcher de nous tuer.»

---

[1] Celui qui porte la lance ou *A-kôñ* (*N* désigne l'agent).

[2] Dans ce cas, le cadavre doit être racheté comme si la femme était vivante.

Quel est ce *Ndâña*? Le chef n'a pas su ou voulu me le dire, non plus qu'aucun Fâñ. Littéralement, le mot signifie: celui qui surpasse. — J'y verrais volontiers un reste de culte oublié. La lance, au lieu d'être l'insigne du commandement est, en réalité, l'insigne du culte. Or, et c'est ce qui confirme bien cette idée, nous retrouvons ce même culte chez un peuple bantou du centre africain, les Kirûndi, et non seulement chez eux, mais encore dans nombre d'autres tribus. *Murungu,* l'Esprit d'en Haut, a créé *Imana,* le premier des esprits, chef des mânes. *Kirâña,* le deuxième esprit-chef créé, roi des esprits subalternes, a la garde des objets matériels: ses prêtres portent le même nom que lui et sont possédés par lui. *Ryangambe* est le troisième des esprits-chefs. C'est un esprit méchant, protecteur des Watwa ou Pygmées. Il est de plus le protecteur des sociétés secrètes, ou confréries religieuses, les *Awawandwa* qui le vénèrent sous l'arbre *Umuko.*

Or, *Kirâña,* des Barundi, a pour symbole une lance, de même que *Ndâña* des Fâñ. Son culte est d'ailleurs également conservé chez les Watwa sous le nom de *Kumomeka,* qui est d'origine bantoue. Toutes les fois que le grand rite est célébré en l'honneur de *Kirâña,* le prêtre apporte la lance sacrée, et lui rend les honneurs dûs au Créateur. En parlant des rites du *mvamayôñ,* nous aurons à revenir sur cette curieuse ressemblance entre les deux peuples, et nous verrons le féticheur fâñ commencer également les cérémonies rituelles du culte des ancêtres par le rite de la lance.

Le *ngâñ* est donc l'homme des remèdes, le féticheur. Le sorcier, l'homme de la magie noire, porte un nom tout différent, tantôt général, tantôt désignatif de ses fonctions, de ses rites, de ses actes. Suivant les différentes races, et différentes langues, le sorcier sera le *m-logi, m-rogi, m-lozi, mo-lo, mo-loki, m-loo, e-loroï, wa-swazi* [1] etc.

Suivant Mgr. Le Roy, tous ces mots seraient dérivés d'un verbe correspondant dont le sens général est « ensorceler, jeter un sort ». Bien que cette signification soit acceptable, nous préférons, et peut-être au fond en est-elle dérivée, nous rallier à la significa-

[1] Ce dernier mot en ki-rundi; la sorcellerie ou théurgie noire s'y appelle *uru-rozi.* C'est la même racine.

tion donnée par le P. VAN DEN BURGT (Dict. Kirundi). Pour lui, *wa-swazi* signifie ceux qui se polluent ensemble (qui coïtum habent). Les langues noires sont coutumières de ces mots plutôt énergiques. Les Fâñ désignent souvent les sorciers, ou tout au moins une catégorie de sorciers, sous un nom absolument équivalent: *bézüa*, ceux qui sont pollués, dont le verbe racine est *é-zü* forniquer, ce qui tendrait bien à prouver l'universalité de cette coutume. La pollution solitaire, puis mutuelle, est une des conditions de l'initiation.

Un autre verbe primitif, *loa*, prendre à l'hameçon, se rapproche de celui-ci. Les Fâñ l'ont également conservé, et pour eux le sorcier est surtout le *nlèm* (plur. *béyèm*) celui qui jette l'hameçon. Ce vocable est encore mieux gardé chez leurs voisins, les Musoko, où nous trouvons le verbe *ku-loka*, jeter un sort, et le sorcier désigné sous le nom de *mu-loke*, l'homme aux sorts, dérivé très proche de *u-ako*, l'hameçon [1].

Le nom du «sorcier» a des synonymes: *m-chwawi* litt. «le veilleur mauvais», *m-wanga* «le rôdeur de nuit», *mo-lemba* l'empoisonneur. Les Fâñ lui ont donné un surnom tout aussi énergique. Pour eux, le *nlèm* est surtout le *ndzi bur*, le mangeur d'hommes, le détrousseur de cadavres, celui qui s'en va la nuit, dans l'ombre, et y entraîne sa proie pour la dévorer tout à l'aise.

La position sociale du sorcier.

Avec ces données, il est facile de répondre à la question suivante: Quelle est la position sociale du sorcier?

La position sociale du sorcier est facile à déterminer: non seulement il n'a ni rang ni place, dans la tribu, mais donner simplement, soit le nom de sorcier, soit une des épithètes que nous avons énumérées à un indigène est plus qu'une insulte, c'est une grave imprudence. Appelez un Fâñ: *ngân* ou *ngenngâñ*, féticheur, vous lui ferez honneur: s'il ne l'est pas, il vous tiendra cependant compte de votre bonne intention et de votre politesse. Appelez-le *nlèm*: la situation change. Tout d'abord, il regardera autour de lui pour voir si quelqu'un ne vous a pas entendu: si

[1] Même racine en fâñ: *Nyop*, ou *nyô* hameçon, dérivé de *é-yô*, épine. Les Fâñ se servaient autrefois d'une épine d'acacia pour pêcher. Aujourd'hui, ils ont ont des hameçons, mais le mot *a-kô*, crochet, a conservé la vieille racine bantoue.

vous et êtes seul avec lui et si vous êtes le plus fort, ou s'il craint des représailles, vous aurez chance d'échapper au coup de fusil ou de couteau qu'il vous donnerait bien volontiers, ou encore au poison qu'il vous administrera, s'il le peut, le plus vite possible; si c'est en compagnie de plusieurs, dans le village, c'est une grave accusation qui peut lui coûter la vie, le moins qui puisse lui arriver est d'être forcé à boire le poison d'épreuve, on y échappe rarement, surtout quand on a des ennemis.

Le sorcier, en effet, est l'être détesté et craint par excellence, l'être malfaisant, que l'on consulte seulement quand on y est forcé, car il détient les pouvoirs occultes, et on connaît sa puissance. Le mieux encore, car on en trouve toujours assez, est de s'en débarrasser quand on le peut sans danger. Aussi, on n'y manque pas! Tantôt le sorcier meurt dans la forêt, comme par hasard: c'est une vengeance particulière. Tantôt il est tué et brûlé dans le village: c'est la vengeance de la tribu. Et comme on veut être sûr que non seulement il ne réchappera pas, mais encore que son âme errante ne viendra pas tourmenter les vivants, on a soin que nulle partie de son corps ne subsiste: aussi on emploie pour le bûcher le bois d'ébène ou celui d'éfirfira, ce sont ceux qui brûlent le mieux et le plus complètement.

Cependant, malgré tout, le sorcier existe: bien longtemps encore, il saura se maintenir. Et cela tient à deux raisons:

1° la position sociale qu'il occupe dans la tribu, non pas comme sorcier, nous venons de dire qu'il n'en a pas à ce titre, mais par sa propre personnalité;

2° la crainte qu'il inspire, crainte qui amène finalement sa mort, mais aussi l'aide à se maintenir.

Evidemment, dans la vie courante, et par la force même des choses, féticheur et sorcier se confondent souvent dans un même personnage. Tel ou tel individu, ministre religieux respecté dans sa famille, médecin et féticheur estimé dans le public, sera également sorcier, mais alors dans le plus grand secret, à moins que sa position ne lui permette d'afficher cette qualité, mais alors il sera universellement craint, haï, ne se maintiendra que par la terreur et le meurtre, et tremblera sans cesse pour sa vie.

Mais comment un féticheur, un chef, peut-il ainsi «descendre», le mot n'est pas trop fort, à ce rôle de sorcier? Par une pente très facile à saisir. Les sorciers dressent en effet dans l'ombre autel contre autel, culte contre culte, défenses rituelles contre défenses rituelles, et leur influence grandissante ne tient à rien moins qu'à ruiner l'autorité légitime du chef de tribu et du féticheur. Aussi, pour peu qu'ils aient l'ambition de dominer, ceux-ci se feront-ils facilement initier, et une fois dans l'engrenage, il faut bien marcher. Leurs engagements et leur puissance demeurent jusqu'à un certain point inconnus pour les non-initiés, mais c'est là en somme secret facile à percer! On les soupçonne, mais on n'ose rien dire: ce serait se révolter contre l'autorité des chefs, et ceux-ci n'hésitent pas à punir. D'ailleurs, peu à peu, les mécontents disparaissent, et s'ils ne veulent le faire de bonne grâce, on les y aide «un peu»; on les invite à aller voir ce qui se passe de l'autre côté . . . et à vivre et laisser vivre en paix les vivants!

Et par là même, le sorcier, ainsi revêtu d'une position sociale qui le met à l'abri des particuliers, inspire une terreur très justifiée. Dénué de toute espèce de scrupule, il se débarrasse successivement de tous les gêneurs, élimine sans pitié tous ceux qui lui portent ombrage par leur fortune et leur influence, et arrive ainsi, toujours craint et redouté, au but de ses désirs.

Si, au contraire, le sorcier n'occupe point une situation personnelle ou sociale qui le mette à l'abri, son sort est vite réglé. Dans tout pays d'Afrique, nous l'avons vu, traiter quelqu'un de sorcier est lui faire une grosse injure. L'en accuser ouvertement est presque toujours son arrêt de mort: parfois, si l'accusé a des amis «puissants», il sera seulement invité à boire le poison d'épreuve, et le cas est très fréquent: il est si facile de se débarrasser ainsi d'un ennemi! Ayant bu le poison, à moins d'accommodements avec la justice, on a bien des chances d'y laisser sa peau!

Mais dans la plupart des cas, la justice noire est plus expéditive: l'accusé est tout simplement brûlé vif. S'il était sorcier, tant pis pour lui, c'est bien fait; s'il ne l'était pas . . . tout homme est faillible, et si nuisible bête est le sorcier qu'il faut bien hasarder quelque chose!

C'est la justice noire!

Sentiments des Fâñ à l'égard des sorciers et des féticheurs.

De là, également, le sentiment que les Fâñ et tous les Noirs éprouvent pour les féticheurs et les sorciers.

Dans l'exercice de leurs fonctions religieuses, les chefs de famille ou de tribu, les féticheurs, leurs remplaçants ou délégués, jouiront du respect universel. Les vêtements dont ils se revêtent, leurs oripeaux, leurs masques ne sont bizarres ou ridicules que pour nous: le Noir, lui, n'y voit rien de risible, et nos railleries, la plupart du temps, ne proviennent que de notre ignorance. Le féticheur, dans l'exercice de son culte et presque toujours dans la vie habituelle de la tribu, est respecté; il le mérite la plupart du temps par la place qu'il occupe: nous savons que ce rôle sort rarement de la famille du chef. Il le mérite également par le sérieux avec lequel il opère, la gravité imperturbable dont il ne se départit jamais dans l'exercice de ses fonctions.

Est-il réellement convaincu lui-même? C'est toute une autre question. Dans beaucoup de cas, nous n'hésiterions nullement à l'affirmer. Dire que parfois, intérieurement, il n'est pas très convaincu, nous le croyons volontiers. La question est d'ailleurs peu importante: le fait même du respect qui entoure ses actes, l'exercice rituel de son culte et, en dehors de là, sa personne elle-même, demeurent acquis.

Quant au sorcier, la question est toute autre, et ne soulève aucune difficulté: nous avons vu qu'à son égard un seul sentiment se manifeste: la crainte. Celle-ci lui est presque toujours funeste: à moins d'une situation sociale éminente, il est bien rare que le sorcier finisse autrement que par le feu. Si sa position lui épargne cette mort, il est presque sans exemple que le sorcier meure chez lui, tranquillement. Malgré les précautions minutieuses dont il s'entoure, les vengeances particulières savent bien l'atteindre, et dans les sentiers de la forêt, la flèche empoisonnée passe sans laisser aucune trace. Elle ne pardonne pas. Le sorcier le sait, et avec la résignation habituelle des races noires, content du présent, il envisage l'avenir, sinon sans effroi, du moins sans chercher à y échapper.

§ 6. Le féticheur et le sorcier sont ministres du totem dans les sociétés secrètes qu'ils dirigent.

Le féticheur n'exerce donc son culte et n'est ministre du totem qu'en vertu d'une sorte de dévolution, de transmission de pouvoir du chef de famille. Nous l'avons vu à ce titre, dans les grandes cérémonies totémiques, agir aux côtés du chef de la tribu, régler les rites sous sa direction, en un mot être son ordonnateur, son maître de cérémonies, son aide-sacrificateur. Souvent, en pratique, il arrivera à le supplanter, et à transmettre ensuite à ses descendants le pouvoir religieux qu'il aura usurpé.

Si prédominant que soit ce rôle, le *ngâña* ne s'en estimera pas encore assez satisfait. Il lui faudra dominer de façon complète: il y arrive par les sociétés secrètes, où il est seul maître, sociétés qui peu à peu ont envahi l'organisation de la tribu et tendent à en évincer le pouvoir familial d'autrefois. Là, il est bien ministre et unique ministre du totem de ces sociétés.

Mais à côté du *ngâña,* à côté des sociétés secrètes qu'il dirige et gouverne, nous trouvons, cachés pour ainsi dire dans les bas-fonds de ces sociétés, les sorciers ou *béyèm* également ministres des totems qu'ils ont donnés aux sociétés secrètes qu'ils dirigent, ministres, sociétés et totems qui ne sont, au fond, que la contre-façon des premiers.

De là, nous sommes amenés à étudier les sociétés secrètes dirigées par les uns et par les autres, et le rôle profondément différent, bien que souvent confondu, qu'y jouent féticheurs et sorciers, *béngâñ* et *béyèm*.

CHAPITRE XIII.

FÉTICHEURS ET SORCIERS. LEURS SOCIÉTÉS SECRÈTES.

Au commencement de cette Etude, nous mentionnions parmi les faits, phénomènes, et corps de doctrine étroitement connexes au totémisme, mais devant cependant en être nettement séparés, les «sociétés secrètes» Quelques auteurs, en effet, ont voulu y voir le fondement même du totémisme, la source originaire d'où cette doctrine ou cet ensemble de faits sont sortis tout entiers. Cette opinion nous paraît difficilement soutenable. En tout cas, ce que nous voyons chez les Fâñ s'y oppose formellement. Nous avons montré par ailleurs l'union étroite qui relie nos Fâñ aux autres tribus bantoues, et l'origine lointaine du totémisme. Mais cette opinion nous amène à nous préoccuper ici, tout au moins de façon assez sommaire, de la grande question des sociétés secrètes, considérées surtout au point de vue de leurs totems.

Nous avons d'abord à étudier les sociétés secrètes dirigées par les féticheurs. Plus loin viendront celles des sorciers.

§ 1. Les sociétés secrètes des féticheurs.

La première question qui se pose devant nous est celle-ci:

Nous devons traiter tout d'abord des causes qui ont déterminé l'établissement des sociétés secrètes, le fait même de leur existence étant indubitable et reconnu par tous.

Quand il s'agit des sociétés secrètes, «on se heurte, dit Mr. de Jonghe dans son Etude des sociétés secrètes au Bas-Congo, au silence obstiné sur tout ce qui touche à l'éducation religieuse des jeunes générations, et cette éducation elle-même s'entoure généralement d'une mise en scène qui déroute les recherches et donne l'impression d'une initiation dans une société secrète. Mais, s'il existe un certain rapport entre les rites de la puberté, d'une part, l'éducation religieuse, les sociétés secrètes d'autre part, au Congo le lien entre ces diverses institutions devient très étroit . . .»

Deux auteurs ont traité, à un point de vue général, la question des sociétés secrètes, et nous y renvoyons pour plus amples développements. Ce sont Frobenius dans ses „Masken und Geheim-

bünde Afrikas" [1], et SCHURTZ dans ses „Altersklassen und Männerbünde" [2].

SCHURTZ, et nous nous inspirons ici de l'analyse qu'en a donnée M. DE JONGHE, a voulu exquisser une théorie nouvelle de l'origine des sociétés. A la base de toute évolution des formes sociales, il place une opposition radicale entre les instincts de l'homme et de ceux de la femme. Le mobile principal de l'activité de la femme et qui inspirera la plus grande partie de ses actes est l'amour: la femme constitue le centre de la famille, et tout, à ce point de vue repose sur elle. L'homme, au contraire, tend plutôt à vivre en dehors, et se laisse entraîner par une sorte de penchant à la vie extra-familiale, que SCHURTZ désigne sous le nom de „Geselligkeitstrieb". De ce penchant, est née la vie sociale. Le développement de ces penchants a créé le développement des formes sociales.

Mais ces penchants existent-ils bien réellement, et ce „Geselligkeitstrieb" suffit-il pour expliquer l'évolution sociale? Y a-t-il vraiment «opposition» d'instincts entre l'homme et la femme, la vie familiale et la vie sociale? Pour nous, et avec beaucoup d'autres, nous croyons que l'une est au contraire le développement tout naturel de l'autre.

Il n'en est pas ainsi pour SCHURTZ: pour lui, le groupement le plus primitif est l'association humaine dirigée par le „Geselligkeitstrieb". Il rattachera à ces associations primitives les classes d'âge considérées par quelques-uns comme les formes les plus antiques de classification sociale. Elles seront placées au même rang que les rites de la puberté, les groupements à caractères de clubs, les sociétés secrètes. La forme la plus simple dérivée du „Geselligkeitstrieb" est la forme des rites de puberté: les sociétés secrètes en sont le développement ultérieur. Au sujet des coutumes de la puberté et autres, SCHURTZ a des idées moins arrêtées. Tantôt, ce sont pour lui des sociétés secrètes en voie de formation: «La plupart des sociétés secrètes africaines se rattachent aux rites de la puberté dont elles constituent un développement ultérieur» (p. 102), tantôt ce sont des sociétés en décadence. «Aux environs de Boma,

[1] Berlin, G. Reimer 1902.

[2] Dans Abhandlungen der K.-L.-C. Deutschen Akademie der Naturforscher zu Halle, LXXIV, n° 1, 1898.

les circoncis emploient entre eux une langue secrète, ce qui montre déjà une tendance vers la société secrète» [1].

Pour nous, les sociétés secrètes africaines, en particulier celles des Fâñ, ne se rattachent que de façon incidente aux rites de la puberté.

Elles n'en constituent le développement ultérieur que par ce que les féticheurs admettent seulement dans leurs sociétés les jeunes guerriers ayant subi les premières épreuves. Chez les Fâñ, celles-ci sont d'ailleurs assez indépendantes des rites de la puberté. A la base de toutes ces cérémonies, Schurtz admet un fait d'ordre psychologique, le besoin naturel de célébrer les grands actes de la vie, et, pour cela, de transformer une joie d'un moment en une fête de plusieurs jours. De là, à établir pour les fêtes de la puberté une série de fêtes destinées à montrer au jeune homme qu'il a traversé une époque importante de sa vie, qu'il est soustrait désormais à l'influence de sa mère, n'est plus un enfant, et qu'admis au rang des jeunes guerriers, il doit désormais faire acte de guerrier: il n'y a qu'un pas.

De là encore, ayant vécu pendant quelque temps uniquement avec les jeunes gens de son âge, et goûté pendant un temps plus ou moins long les joies de la liberté, il ne désire qu'une chose: les renouveler de temps à autre, d'où l'institution des sociétés secrètes.

La circoncision qui se pratiquera souvent au même moment, rite de reproduction en même temps que d'hygiène et les épreuves que subira le jeune homme pour entrer dans la société secrète, constituent autant de signes destinés à lui montrer qu'il fait partie désormais de la classe des guerriers.

De même, lorsque l'enfant se présente aux cérémonies de la puberté revêtu d'un costume de femme qu'il changera à la sortie pour un costume d'homme, Schurtz y voit un symbolisme marqué: l'enfant échappant à la tutelle de sa mère pour devenir véritablement homme. Pour nous, nous croyons que c'est bien loin chercher

---

[1] Ce sentiment provient d'un renseignement erroné. En réalité, la langue secrète fait partie de l'initiation aux sociétés secrètes. Ce point est aujourd'hui hors de doute. V. p. e. l'ouvrage du Comm[t] Lenfant, La découverte des Grands Lacs du Centre de l'Afrique, Paris 1909, sur la langue des *Labi*.

un symbolisme auquel, peut-être, le Noir n'a jamais pensé. Lorsque le petit Fâñ, dans les cérémonies de la puberté, porte pendant quelque temps une sorte de jupon fait avec les lanières d'écorce desséchée de bananier [1], il porte bien en effet un vêtement de femme. Mais faut-il y voir du symbolisme? A notre avis, c'est tout simplement que ce vêtement ample et flottant ne lui blesse pas les parties génitales: le vêtement collant des hommes les irriterait, une fois guéri, le jeune homme reprend les vêtements de son sexe, c'est tout naturel. Lorsque SCHURTZ admet le même symbolisme et voit un commencement de société secrète dans la retraite des jeunes gens au fond des bois, loin de tout regard féminin, nous croyons également qu'il va trop loin.

Pour SCHURTZ, loin d'être en opposition avec le régime social de la tribu, la société secrète en est au contraire le développement nécessaire: l'enfant y acquiert un esprit nouveau, entre en communication avec les esprits des ancêtres, s'initie aux traditions de la tribu, et reçoit toute la culture intellectuelle, morale et physique qu'il lui faut pour exercer dignement les droits d'un bon citoyen et en accomplir les devoirs. Ces sociétés secrètes seront donc une garantie de l'unité ethnique, une force de cohésion sociale de premier ordre.

Nous ne ferons ici aucune critique détaillée de ces interprétations: elles nous paraissent exister plutôt dans l'esprit du savant que dans la réalité. Elles méconnaissent de plus le rôle très important joué par le féticheur, et les totems donnés à cette occasion, qui en sont peut-être en définitive la dernière raison d'être.

SCHURTZ nous paraît bien encore se tromper en cherchant la cause du manque de sociétés secrètes chez les femmes dans les raisons suivantes. Chez elles, les rites de la puberté sont moins compliqués, moins importants que chez l'homme, le temps de l'instruction plus court, les épreuves plus courtes si elles existent, pâles imitations de celles des jeunes gens. L'explication est toute trouvée. Les rites de la puberté symbolisent moins le fait de la puberté que son importance sociale. Or, le nerf de tout développement social véritable est le „Geselligkeitstrieb", et celui-ci est le

[1] Même coutume, non-seulement chez les Fâñ, mais chez tous les peuples congolais.

privilège exclusif de l'homme. Dans le domaine social, la femme est dépourvue de toute initiative: elle ne saurait rien créer, elle imite, et s'adapte.

Ces considérations toutefois nous paraissent reposer sur des bases bien fragiles. Un fait fondamental semble tout au moins s'y opposer dans toutes les tribus bantoues que nous connaissons. Si partout, ou à peu près, nous trouvons la circoncision des jeunes gens ou des jeunes filles, partout aussi nous voyons que les jeunes gens, seuls, sont tenus à l'écart pendant les rites en question. La circoncision des jeunes filles se fait sans préparation, sans éducation préalable, sans séquestration, et une fois l'opération faite, la jeune fille rentre dans la case maternelle.

En outre, on trouve des sociétés secrètes de femmes: comme celles des hommes, elles ont leurs rites et leurs totems, mais on n'y admet que les femmes mariées et pas de jeunes filles. Aussi les rites de la puberté n'y jouent-ils aucun rôle. Ces deux constatations, circoncision des jeunes filles sans séquestration ni retraite, et sociétés secrètes de femmes, vont donc droit à l'encontre des idées de Schurtz.

Schurtz s'est contenté pour résumer les sociétés secrètes africaines de résumer les idées et les renseignements contenus dans le livre de Frobenius, „Die Masken und Geheimbünde Afrikas".

Pour Frobenius, trois éléments se retrouvent dans la civilisation africaine: au fond, le mânisme, ou culte des morts, qui deviendra ici ou là culte de l'eau, des arbres, des crânes etc.; puis des survivances d'un passé lointain, totémisme, mythes, fables d'animaux; enfin, des produits d'une époque plus récente, mythologie solaire et cosmogonique.

De même que pour Schurtz, nous ne nous étudierons pas à réfuter ces doctrines, bien que parfois ingénieuses: nous avons exposé, d'après les faits recueillis sur place et d'après les indigènes, leurs croyances à ce sujet, et également les nôtres.

D'après cet auteur, les sociétés secrètes se trouvent en germe dans la séparation des sexes qui a lieu à la puberté. Chaque groupement est soumis à un tabou déterminé: tous les membres sont égaux, et c'est le lien qui les réunit. Le serment des sociétés

secrètes s'accompagnait autrefois de sacrifices humains, remplacés aujourd'hui par des offrandes de tortues, d'oiseaux etc. Mr. DE JONGHE a prouvé que le renseignement sur lequel s'avançait FROBENIUS pour établir ce point était controuvé: nous avons vu également que les sacrifices humains existaient toujours chez les Fañ.

L'initiation, dit encore FROBENIUS, se fait au fond des bois parce que les ancêtres sont ensevelis dans les bois, que les esprits habitent la forêt et la hantent: le culte des arbres est du mânisme. Rien de moins prouvé! Chez les Fañ, et chez beaucoup de Bantous, les morts sont enterrés près des habitations [1]. Ainsi, beaucoup de chefs sont enterrés à la porte ou devant l'entrée de la case principale du village. D'ailleurs, l'endroit de la sépulture est de peu d'importance: le cadavre ne compte pas. Seul, le crâne, où repose l'esprit de la race, est important, et il est détaché du squelette pour être gardé dans la famille. Quant au culte des arbres, nous avons montré qu'il avait un double objet: totémique, quand l'arbre était un totem, mânique quand y résidait un esprit ou une vertu mystérieuse. Cet esprit n'est toutefois pas l'esprit d'un mort, sauf dans quelques tribus. Tels les Mpongwé.

Enfin, le phénomène le plus important serait la „Vergeistigung" ou transformation en esprit. Ceux qui se masquent sont possédés par les esprits, et ne dispose de leur puissance que celui qui est „vergeistigt", transformé en esprit, par des tabous, la privation d'aliments, de femmes etc. pour ressembler davantage aux êtres spirituels. Pour nous, cette conception nous paraît bien trop élevée pour le Noir, sensuel et matériel. La vérité nous paraît beaucoup plus simple. Si l'on se masque dans les sociétés secrètes, tout au moins chez les Fañ et tribus voisines, tous ne se masquent pas, mais seulement les chefs. Pourquoi cela? A notre avis, pour ne pas être reconnus, pour éviter des vengeances ultérieures. Nombreuses en effet sont les déprédations et nombreux aussi les meurtres perpétrés par les chefs contre les initiés récalcitrants ou les non-initiés. — Une deuxième raison, peut-être la principale, est

[1] Quelques tribus les enterrent dans le lit des ruisseaux après en avoir détourné pour un moment le cours. La raison de cette coutume est d'éviter toute profanation ultérieure et surtout l'enlèvement du cadavre.

celle-ci: chaque société est gouvernée par un esprit supérieur: il s'agit de le matérialiser, de lui donner une forme tangible et corporelle: de là, le masque. Aussi, quand de tels individus masqués parcourent les villages, tous les initiés les accompagnent à visage découvert, mais ont grand soin de chasser, à renfort de coups parfois mortels, ceux qui ne sont pas initiés, surtout les femmes et les enfants [1].

Il nous souvient d'une aventure de ce genre, où je n'échappai que par miracle. Le *Ngil,* un des chefs de sociétés secrètes était un jour entré dans un village lorsque j'étais en train de causer avec mes catéchistes. Ses acolytes me sommèrent de fuir et de me cacher: je ne voulus pas y consentir, et par trois fois le *Ngil,* masqué, me lança ses flèches empoisonnées. Plus tard, dans la soirée, je le reconnus parfaitement parmi mes assistants; le dénoncer eût été inutile et dangereux.

Toutefois, de tous ces faits, et avant de donner, telle que nous la croyons vraie, l'origine et la constitution des sociétés secrètes, ressort une constatation évidente: leur existence. Elle n'est d'ailleurs niée par aucun auteur sérieux.

Mais ici se dresse un fait des plus importants, et qu'à notre avis, on n'a pas encore signalé, sauf toutefois, en quelques mots, Mgr. Le Roy [2]: «De même qu'il y a féticheur et sorcier, et que ce sont deux individualités distinctes, souvent confondues par les voyageurs, et par les savants européens, de même il y a deux sortes de sociétés secrètes; les unes ressortent des féticheurs, les autres, des sorciers.»

Ces deux sortes de sociétés sont souvent confondues, et pourtant sont fort dissemblables. Très souvent, on attribue aux unes ce qui appartient aux autres: ainsi, par exemple, les sacrifices humains, en

---

[1] Lorsque Frobenius a écrit son livre «Die Masken», il ne connaissait encore que les travaux d'un seul missionnaire protestant, le Rd Bentley, de la Sté Baptiste de Londres. Il ignorait sur ce sujet les travaux nombreux et importants des missionnaires catholiques dont Mr. de Jonghe donne une bonne énumération dans son livre des Sociétés secrètes. Frobenius s'est ainsi privé, mais certainement sans aucun parti pris, de documents intéressants, qui, peut-être, l'auraient amené à modifier profondément sa thèse.

[2] La Religion des Primitifs, *op. cit.* p. 343.

général, appartiennent aux deux rites, mais dans les sociétés secrètes dirigées par les féticheurs, ils sont réservés à certains cas d'expiation, de calamité publique, de mort du chef ou de guerre: ils font également partie de l'initiation des féticheurs, et parfois revêtent un caractère particulier d'horreur. Dans ces derniers temps, au Gabon, il y a eu ainsi, particulièrement au pays Eshira et Apindji, plusieurs meurtres d'Européens: c'était une vengeance de tribu, un meurtre imputable aux féticheurs, non aux sorciers.

D'un autre côté, on signale souvent des disparitions d'individus, que l'on sait ensuite avoir été mangés, on parle d'hommes-tigres (nous les verrons plus loin) qui se jettent sur les passants pour les déchirer: ces faits sont imputables aux sorciers et à leurs sociétés, et non aux féticheurs. Pour ceux-ci, les sacrifices humains sont un acte rituel, accompli devant tous, et suivi de la communion à la victime. Pour les sorciers, au contraire, l'anthropophagie est presque toujours (sauf dans certaines initiations calquées sur celles des féticheurs), un acte de pur cannibalisme, sans aucun rite ou cérémonie religieuse.

De même qu'il y a des sociétés secrètes dirigées par les féticheurs, et d'autres dirigées par les sorciers, de même chaque société, et chaque individu en y entrant a son totem (ou mieux son animal protecteur, du moins quant aux sorciers), totem qui joue à son égard exactement le même rôle que le *mvame* dans la famille, le clan, la tribu et pour l'individu.

Enfin, et ce dernier point complique étrangement la difficulté, très-souvent les sociétés secrètes fondées et commandées par les sorciers, portent le même nom que les sociétés secrètes commandées par les féticheurs: les rites et les observances diffèrent du tout au tout, mais le nom reste le même. On conçoit que les sorciers usent fréquemment de ce stratagème. Pour eux, c'est une sûreté de plus qui leur permet de dissimuler à la fois leur existence et surtout leurs déprédations, plus souvent leurs crimes, sous le couvert de sociétés puissantes, reconnues, et ayant pour ainsi dire une existence légale.

Donc, pour nous résumer rapidement, lorsqu'il s'agit de sociétés secrètes, il faut toujours, tout d'abord, savoir de quelle

société il s'agit: société secrète de féticheurs ou société secrète de sorciers.

Dans les faits qui leur sont imputés, il faudra encore examiner si ces faits se rapportent à une société secrète «vraie» de féticheur, ou une société secrète de sorciers, dissimulée sous un nom identique.

Seules, une très longue pratique de ces peuples, une attention très particulièrement dirigée sur ces points, permettent d'y parvenir. Et encore, les erreurs doivent-elles être fréquentes. Les indigènes s'y trompent, à plus forte raison les Européens. Nos successeurs feront mieux que nous.

* * *

Nous avons vu au sujet de l'origine et de la cause des sociétés secrètes, les idées de Schurtz et de Frobenius. Faut-il voir avec eux dans cette institution une suite nécessaire des rites de la puberté? Nous avons démontré le contraire et indiqué qu'agir ainsi était attribuer, peut-être, la cause à l'effet, et expliquer les phénomènes après coup.

A notre avis, la société secrète dérive de l'organisation même de la tribu. La place prépondérante qu'a su y prendre le féticheur est née du rôle qu'il a été nécessairement appelé à y jouer par la force même des choses. De même, les nouveaux totems qui y sont donnés aux adeptes après l'initiation ne sont qu'une imitation de ceux qui leur ont été attribués par le père de famille lors de leur naissance.

La société secrète dérive de l'organisation même de la tribu.

En effet, avant d'admettre les jeunes gens à faire partie des guerriers, il semble tout naturel de les éprouver par une suite d'épreuves destinées à montrer si réellement ils sont aptes à jouer leur rôle et à rendre les services que la tribu leur réclame. Par suite déjà, élimination des jeunes filles et des femmes, au profit de l'élément masculin. Cette série d'épreuves ne peut se faire au village, devant tous: les éliminations forcées, pour ne pas donner d'autres raisons, susciteraient contre les chefs de terribles rancunes suivies d'inévitables vengeances. De là, nécessité de se retirer à l'écart. Le chef pourrait déléguer un représentant quelconque, un guerrier renommé par exemple, mais nul mieux que le féticheur

n'est apte à exercer ce rôle et à y prendre une place prépondérante et bientôt exclusive. La religion en effet doit jouer, dans ces réunions, un rôle important, nécessaire. Ne faut-il pas consulter les mânes des ancêtres, les intéresser à leurs jeunes continuateurs, faire entrer leur esprit en eux, attirer les influences bonnes, écarter les nocives! Tout cela est l'affaire de l'homme du culte, lui seul s'y entend. Aussi, tout le temps que les jeunes guerriers seront sous sa direction, il aura sur eux un pouvoir absolu. Ce pouvoir, il ne demandera qu'à le conserver dans la suite. Mais, de retour au village, les jeunes gens, devenus guerriers, retomberont sous l'autorité commune du chef de tribu. Qu'à cela ne tienne! Parmi ceux qui lui ont été le plus dévoués, le féticheur recrutera facilement de nouveaux adeptes: avec eux, il constituera une société plus fermée que la précédente surtout permanente par son but même et par le fait de son institution. Devant cette société dont le gouvernement lui échappe forcément, le chef de tribu devra s'incliner et obéir. Presque toujours, il se résignera à y entrer lui-même, espérant, mais à tort, y reconquérir l'autorité en partie perdue. Cette tentative de main-mise du pouvoir civil sur les sociétés secrètes n'est pas seulement africaine: elle est de tous les temps et de tous les pays. Ainsi, au siècle dernier, pour n'en citer qu'un exemple, Napoléon III nommait le maréchal MAIGNAN grand-maître de la franc-maçonnerie française. Les sociétés secrètes, africaines aussi bien qu'européennes, acceptent ces nominations ou ces tentatives de main-mise plus ou moins forcées, mais évidemment le chef occulte n'en reste pas moins le véritable chef. Dans les tribus bantoues, les chefs ont maintes fois tenté de réagir, tantôt par la ruse tantôt, et le plus souvent, par la violence et le poison. Ils ont toujours échoué.

Telle est, réduite à sa plus simple expression, l'origine de la société secrète. Peu à peu, elle est devenue légale, et par la force même des choses, un des organismes les plus vivants de la tribu. Evidemment, au cours des âges, et par suite des diverses modalités, elle subit de profondes modifications. Elle n'en reste pas moins constituée telle quelle dans ses grandes lignes.

A l'imitation de la tribu, du clan, de la famille sur laquelle elle est calquée, elle aura aussi ses totems de société, de subdivisions,

de chefs, d'individus: le féticheur aura pris le rôle du chef de tribu; il le remplacera pour tout ce qui regarde ces totems particuliers. Toutefois, notons-le bien, comme la principale force de ces totems réside dans le secret, ils n'envahiront point la tribu, ne lutteront ni contre le totem tribal, ni contre les autres totems. L'individu qui entre dans la société secrète y cherche simplement une augmentation de force et de pouvoir ou un gage de sécurité personnelle de plus.

Non seulement les individus auront leur totem, mais de même que la tribu se subdivise en clans et en familles, de même la société secrète se subdivisera en classes qui auront chacune leur totem.

Cet usage existe chez les Fâñ, et aussi chez les autres tribus bantoues. Ainsi, chez les Baluba que nous avons déjà cités, une des sociétés secrètes, les Bahayo, se subdivisent en cinq classes ayant chacune leur totem:

1° Ceux qui sont désignés sous le nom de *Mulumba*; ils ont pour totem l'oiseau *kasozo*;

2° ceux appelés *Kileme,* qui ont pour totem l'oiseau *kiminga*;

3° les nommés *Tundulu* dont le totem est l'antilope *tundu*;

4° les nommés *Mulenda,* qui ont pour totem l'oiseau *tuba*;

5° ceux enfin qui portent le nom *Luhele*[1] dont le totem est la tourterelle ou le crocodile. Chacun d'eux honore son totem, et ne consentira jamais à se nourrir de sa chair[2]. Cette loi est universelle.

De tous ces totems, le ministre naturel est évidemment le féticheur. C'est lui qui en a déterminé les rites, à l'imitation des rites similaires pré-existant dans la tribu.

Nous avons là affaire à un culte reconnu, bien que secret, culte admis, qui s'adresse aux esprits, et surtout, ce qui est fort important, aux esprits des ancêtres. Sur ce point, le féticheur marche parfaitement d'accord avec le chef et les traditions de la tribu.

Mais à côté de la magie naturelle où se cantonnent à proprement parler les féticheurs, « il en est une autre, dit Mgr. Le Roy[3]

[1] Ces totems sont, on le voit, en général des totems d'oiseaux: nous dirons pourquoi plus tard. V. p. 485.

[2] Bulletin des Pères Blancs d'Anvers. 15 Août 1908.

[3] La Religion des Primitifs, p. 340, la Magie.

qui prétend emprunter sa puissance et ses moyens d'action aux êtres du monde invisible, aux mânes désincorporées, mânes des hommes et même des animaux, aux esprits indépendants . . .

Cette anti-Religion a, comme la Religion, son culte, ses incantations, ses évocations, ses rites, ses fétiches, ses offrandes, ses sacrifices, ses ministres, ses fêtes, ses lieux de réunion.

Tout d'abord, elle a ses ministres, et ces ministres ne sont autres que les sorciers. C'est pourquoi, dans les pages précédentes, nous nous sommes efforcés déjà de tracer la figure du sorcier, et de le distinguer nettement du féticheur en délimitant les principaux traits de sa personnalité, en démêlant un ensemble complexe où bien des points se touchent, bien des lignes se croisent et se pénètrent mutuellement.

A l'exemple des féticheurs, les sorciers ont fondé des sociétés secrètes. Ces sociétés secrètes sont nombreuses; toutefois, elles ne sont nullement constituées sur un plan uniforme ou similaire: elles sont au contraire hiérarchisées, et divisées, non-seulement en grades dans chaque société, mais encore en sociétés distinctes, dépendantes toutefois les unes des autres. L'on n'entre dans les sociétés supérieures, plus fermées et plus secrètes, qu'après avoir passé par les grades et sociétés inférieurs et subi les épreuves nécessaires. Chaque société a un nom particulier.

Calquées sur le modèle de la société proprement dite ou société constituée par les féticheurs, ces sociétés particulières lui ont emprunté une grande partie de ses rites et de ses cadres: souvent elles tendent à l'envahir.

Toutefois, entre ces deux espèces de sociétés secrètes, les différences sont grandes.

Laissant de côté tout ce qui n'intéresse pas le sujet que nous traitons spécialement ici, nous aurons seulement à examiner les points suivants, qui montreront à la fois les ressemblances très grandes et aussi les différences notables qui existent entre ces deux ordres de faits, au point de vue totémique.

1° De même que les féticheurs ont établi, pour se relier entre eux et consolider leur puissance, un certain nombre de sociétés

secrètes, de même les sorciers se sont groupés en sociétés secrètes destinées à assurer leur vitalité et leur pouvoir.

2° Les fêtes et cérémonies d'initiation ont de nombreux points de contact. Toutefois, celles du culte des sorciers présentent un caractère beaucoup plus marqué d'horreur, de cruauté, et surtout d'immoralité profonde, de hideuse obscénité. Le culte du sang et de la génération détournée de son but primordial y dominent.

3° Les sociétés secrètes de féticheurs ont toutes un totem particulier, totem protecteur de leur association. Ce totem remplira à leur égard le rôle de l'*étotore* ou du *mvame* de tribu, de clan et de phratrie. Toutefois, tandis que le *mvame* de tribu, de clan ou de phratrie appartient indifféremment aux trois règnes animal, végétal ou minéral, ou même parfois au monde sidéral et des esprits, le totem de société secrète sera toujours un totem animal. Ce sera un animal proprement dit, parfois un reptile ou poisson, souvent un oiseau.

Les sociétés secrètes de sorciers, au contraire, et c'est là une différence essentielle, n'auront jamais de totem de cette espèce. Leur *mvame* ou protecteur sera toujours un esprit, un être appartenant au monde spirituel ou désincarné. Cet esprit pourra se manifester, et le fera souvent de fait (nous parlons au point de vue indigène) sous une forme animale, mais ce ne sera pas un animal véritable, et tous les sorciers sont unanimes à affirmer ce fait. «L'esprit» se manifeste, diront-ils tous.

4° Chaque «féticheur» reçoit, le jour de son initiation et de sa réception dans la société secrète, un totem particulier et individuel. Ce totem est en général un animal ou un oiseau. Mais aucun lien physique ne les relie l'un à l'autre: de même qu'avec le *mvame* individuel qu'il a reçu à sa naissance, il y a simplement, entre les deux, parenté spirituelle et mystique.

Chaque «sorcier», au jour de son initiation et de sa réception dans la société secrète, contracte également alliance avec un animal. Mais cette alliance est d'un caractère tout particulier, il y a parenté réelle et physique, contractée par échange de sang, et alliance réelle, de sorte qu'à partir de ce jour l'animal obéit à l'homme et l'homme à l'animal: leur vie est liée l'une à l'autre.

A proprement parler, cet animal n'est donc pas vraiment un totem, au sens que nous avons défini; les indigènes le désignent d'un nom particulier; c'est un *élâñéla*. Les auteurs européens, ethnographes ou autres, ont désigné cet animal sous le nom de « nagual ». L'ensemble des phénomènes qui se rapportent au nagual porte le nom de « nagualisme ». On l'a confondu presque toujours avec le totem individuel: rien de plus impropre, et même de plus faux [1].

En somme, pour tout résumer, et avant de passer à l'étude plus détaillée de chacun de ces points, nous pouvons établir le tableau suivant qui fera mieux ressortir ce que nous venons d'énumérer:

Féticheurs.	**Sorciers.**
Béngâñ -- Ngâña.	*Béyèm — Ndzi bur.*
1° Sociétés secrètes de féticheurs.	Sociétés secrètes de sorciers.
Akôza Béngâñ.	*Mfûñ Béyèm.*
2° Réunions secrètes en ce sens que les non-initiés n'y sont pas admis, mais réunions connues dans la tribu.	Réunions secrètes soigneusement dissimulées à tous les non-initiés, peine de mort pour ceux qui les surprennent. Réunions obscènes.
Esama.	*Efufula* (litt. mélange de semence) *Azüa.*
3° Initiation secrète non obscène.	Initiation secrète toujours obscène.
Ayème mindzâñdzâñ.	*Azüa mimfûñ.*

Les initiations comprennent: a) les épreuves, b) le sacrifice, c) le choix du protecteur ou totem, d'où, par rapport à ces initiations:

4° Anthropophagie proprement dite inconnue.	Anthropophagie ordinaire. Souvent on déterre les cadavres pour s'en repaître. Cannibalisme sans aucune idée religieuse.

[1] Par exemple M. VAN GENNEP, comme nous le dirons plus loin en traitant du nagual.

5° Sacrifices humains rituels. Communion à la victime, dans un intérêt général. *Athune.*	Sacrifices humains pour composer des maléfices, jeter des sorts etc. *Adzi bur.*
6° Totems généraux de classes et de sociétés semblables aux totems de tribu et de clan. *Bémvame — Bétotore.*	Totems généraux de classe et de sociétés semblables aux féticheurs pour les sociétés dirigées par les sorciers. Pas de totems pour les sociétés composées exclusivement de sorciers. Esprit protecteur invisible. *Engungure.*
7° Totems individuels en tant que féticheurs. Un animal ou un oiseau de préférence. *Mvame.*	Pas de totems individuels en tant que sorciers. Ils sont remplacés par le nagual ou animal voué. *Elâñéla.*

§ 2. Les sociétés secrètes de féticheurs sont distinctes de celles des sorciers.

I° Le nom générique diffère pour les sociétés secrètes suivant qu'il s'agit de féticheurs ou de sorciers.

Chaque société constituée, qu'il s'agisse de féticheurs, ou de sorciers, a un nom spécifique distinct. Mais ce qui est important, c'est que le nom générique diffère, suivant qu'il s'agit de féticheurs ou de sorciers.

Tandis que les féticheurs portent le nom de *béngâñ* ou *ngâña,* les sorciers ont celui de *béyèm,* ceux qui savent, ou encore celui de *béndzi bur,* les mangeurs d'hommes.

Ce dernier nom est plutôt un qualificatif, un surnom que leur donne le peuple d'après leur coutume de « manger les hommes », qu'il leur attribue d'ailleurs avec raison. Leur vrai nom est *Béyèm*: Ceux qui ont pénétré (v. *éyèm,* connaître), qui devinent le secret des choses. Le mot *ngâña,* qui désigne les féticheurs proprement dits, signifie littéralement, d'après une vieille racine bantoue, ceux qui ont appris. Les ignorants, au contraire, sont les les *Vanga,* ceux qui ne connaissent pas. Ces ethniques se retrouvent encore aujourd'hui dans plusieurs langues du Congo belge, Batéké et autres.

De même, pour désigner les assemblées de féticheurs, et celles de sorciers, le nom est complètement différent. L'*akôza béngâñ*, assemblée des féticheurs, est un terme générique qui peut s'appliquer à toutes sortes de réunions, quelles qu'elles soient. On dira aussi bien par exemple *akôza bisoze*, une réunion de soldats, *akôza békrétyen*, une assemblée de chrétiens. L'*akôza* est une simple assemblée, sans but déterminé, sans idée préconçue, répondant ou non à une convocation. Parfois, on désigne encore les sociétés secrètes constituées dans la tribu sous le nom du totem général. Ainsi, chez les Fàñ, la société du *Ngil*, qui s'appellera simplement *Ngil*, par abréviation, du *Ngil*, leur totem général. Dans beaucoup de tribus, ainsi que nous l'avons vu chez les Baluba (p. 435), les sociétés secrètes portent des noms distincts, mais sans aucune signification obscène. C'est presque toujours le nom du fondateur.

Au contraire, le mot qui désigne les associations secrètes de féticheurs, *mfûñ*, emporte une idée d'obscénité particulière et implique l'idée de certaines réunions ou contacts sur lesquels il nous est difficile d'insister: le *mfûñ* comporte la communauté sexuelle et l'union temporaire, surtout nocturne. On voit immédiatement la différence qui sépare les deux vocables.

II° Les sociétés secrètes de sorciers ont une existence absolument distincte de celles des féticheurs.

Nous venons de voir que dans la tribu elle-même, les féticheurs ont partout fondé des sociétés secrètes destinées à consolider leur pouvoir: ils y jouent, en somme, le rôle du père de famille, du chef de clan, et de tribu.

Mais afin de mieux dissimuler leur existence, et surtout de consolider leur puissance occulte, les sorciers ont imité cet exemple, et calqué leur propre organisation sur celle de la tribu. Si, à l'imitation des féticheurs, les sorciers opèrent individuellement pour lancer leurs maléfices, ils se sont donc aussi organisés en sociétés secrètes, qui ont leurs réunions et leurs conseils. Toutefois, et c'est ce qui les distingue d'abord des premières, ces sociétés sont beaucoup plus secrètes. Les Fàñ, et tous les autres Noirs les désignent, nous venons de le dire, sous deux noms différents. Pour éviter des

confusions fréquentes et très-graves[1], il serait fort à désirer que la science anthropologique, après avoir distingué entre féticheurs et sorciers, distinguât également entre confréries et sociétés secrètes de l'une et l'autre espèce, au lieu de les désigner sous un ethnique similaire.

Le fait de l'existence des sociétés secrètes est prouvé non pas seulement par le nom et la chose, mais surtout par les réunions qui en sont la démonstration évidente. Aussi passons-nous sans tarder à cet ordre de phénomènes.

§ 3. Sorciers et féticheurs ont des réunions secrètes distinctes.

I° Le fait du nom.

De même que les sorciers et féticheurs fân ont leurs sociétés secrètes distinctes, de même ils ont leurs réunions parfaitement séparées. Ces réunions, à l'exemple des sociétés, portent un nom particulier.

L'*esama* est la réunion des féticheurs et de leurs adeptes: elle est secrète, en ce sens que les non-initiés, les femmes surtout, n'y sont pas admis: mais elle est connue dans la tribu: les jours de réunion sont fixés d'avance, tous les connaissent, et en somme, on peut dire qu'elle est légale.

Rien de pareil pour l'*azüa* ou l'*efufula* des sorciers. Là, tout demeure secret, se passe dans l'ombre, connu des quelques rares initiés, et le nom lui-même *azüa,* ou *efufula,* mélange de semence, démontre immédiatement à quel genre de fête et d'occupations on entend bien se livrer. Le mot *efufula* désigne bien toute espèce de «mélange», mais non de réunion comme le *esama.* Il faut un mélange de «liquide», et le mot *azüa* qui signifie également fornication vient enlever toute chance d'erreur ou de fausse interprétation.

---

[1] Ainsi, par exemple, dans sa brochure, d'ailleurs à tout point de vue fort remarquable, sur les sociétés secrètes au Bas-Congo, Mr. de Jonghe confond souvent féticheurs et sorciers, et sociétés secrètes de féticheurs et de sorciers. Il est fort excusable d'après les documents mis à sa disposition. Le R. Bentley fait la même confusion.

De même encore, le mot *ayème mindzâñdzâñ* qui désigne les initiations secrètes de féticheurs signifie simplement « la connaissance des mystères », des choses qui sont au milieu, au centre.

Au contraire, le mot *azüa mimfûñ* qui désigne les initiations secrètes de sorciers signifie littéralement la fornication des choses associées. On désigne encore parfois ces associations sous le nom de *nkûñ méyal* qu'il nous est difficile de traduire, mais qui implique un acte particulièrement obscène.

Certaines réunions de sorciers se désignent aussi parfois sous un nom temporaire qu'il ne faut pas confondre avec le nom général. Ainsi l'on dira *adzèm bikwékwé,* la danse des crânes, *adzile mvi,* l'approche de l'albinos etc. Ces noms indiquent plutôt ce qui se fera dans la réunion: *adzèm bikwékwé,* la danse des crânes: il y aura plusieurs morts à manger, *adzile mvi,* il y aura un noyé à manger. *Mvi,* l'albinos, désigne souvent dans ce cas particulier les noyés, car on sait qu'après deux ou trois jours de séjour au fond de l'eau, le Noir devient d'un blanc livide par suite de la disparition du pigment. Souvent aussi *mvi* désigne, dans le langage secret des sorciers, l'homme que l'on aura tué pour le manger plus tard mais que l'on aura d'abord caché dans l'eau pour attendrir la chair. C'est un mets très recherché.

Le but des deux réunions est donc bien résolu par les appellations elles-mêmes, et il ne saurait y avoir erreur.

Mais, du nom, passons à la chose.

II° Les réunions des sorciers.

Les féticheurs ont leurs réunions secrètes; les sorciers, à leur exemple, ont aussi les leurs. Le but est double: tantôt ils se réunissent pour une fête proprement dite, tantôt pour discuter des intérêts de leur société. On conçoit, en effet, parfaitement que les sorciers, sans cesse menacés dans leur vie individuelle, aient cherché à fuir cette hantise perpétuelle par l'association de leurs forces occultes.

a) Le temps et l'époque des réunions.

Chez les sorciers fâñ, comme dans de nombreuses tribus, ces réunions ont toujours lieu la nuit, et au moment de la nouvelle lune. La raison de ce choix est double. Tout d'abord,

les sorciers adressent un culte particulier à la lune, considérée comme principe de la fécondité sexuelle. Au début de la réunion, un chant particulier lui est adressé, et une danse exécutée en son honneur. On la supplie de consacrer et de favoriser les unions temporaires qui vont tout à l'heure être faites dans le secret, et d'aider, par sa puissante intercession, aux efforts de ses adorateurs.

Nous ne pouvons donner ici ce chant à cause de son immoralité profonde. On y parle à la lune «absente», puisque nous sommes en nouvellle lune, et on la compare à une jeune fille qui quitte furtivement la case maternelle pour aller, dans le secret de la nuit et des bois, retrouver le jeune homme qui l'attend. Le halo lunaire, fréquent à cette latitude, y est comparé à la ceinture qui se dénoue. On nous permettra de ne pas en citer davantage. Le Fâñ ne recule devant aucun tableau, aucune explication [1].

Les féticheurs rendent également un culte particulier à la lune, mais à un point de vue différent, la considérant plutôt comme protectrice. Rappelons ici qu'en fâñ, *Ngon,* la lune, désigne également une jeune fille nubile et dont la poitrine est déjà formée. Dans toutes les tribus africaines, la lune est considérée comme le principe fécondant et reçoit un culte spécial.

Le moment de la nouvelle lune est encore choisi par les sorciers à cause de l'obscurité profonde de la nuit à cette époque,

[1] Ces chants sont fort difficiles à comprendre, car presque tous les mots y sont détournés de leur véritable signification, et changent leur accord et leur préfixe. Ainsi *Bi ké ŋèn mimvul bédzal*, au lieu de *Bi ké ŋèn bémvul médzal,* littéral.: Nous irons voir les antilopes de la plaine, signifie en réalité: Nous ferons l'amour avec les jeunes filles du village. Tous ceux qui ne sont pas initiés ne peuvent évidemment comprendre ce langage. Cet usage n'est pas seulement réservé aux Fâñ. On retrouve une langue secrète chez tous les peuples africains, et une même langue secrète sert souvent à plusieurs peuples de race et d'origine fort différentes. Nous attirons dans cet égard l'attention de nos lecteurs à l'ouvrage du Comm[t] Lenfant «La découverte des Grands Souras du Centre de l'Afrique», Paris, Hachette 1909.

Cette langue, disons-nous, est comprise des seuls initiés. Il est curieux, à ce propos, de voir la traduction littérale d'un chant de *Ngoïa,* donné par Mr. Largeau dans son Encyclopédie fâñ, ouvrage d'ailleurs rempli d'inexactitudes et d'erreurs. L'interprète de Mr. Largeau, un boy nommé Christophe, que nous avons bien connu, était non seulement d'une ignorance profonde, mais certainement non-initié. La traduction est fausse d'un bout à l'autre!

et par là même du secret plus grand qui enveloppera les réunions. Tandisque la lune brille à l'horizon et déverse sur nos contrées équatoriales sa vive et blanche lumière, tous les villages sont en fête. A peine le repas du soir est-il fini que les jeunes gens disposent tout pour la danse. Les femmes remportent en hâte les corbeilles où elles ont offert aux hommes réunis dans l'*abêñe*, les mets préparés depuis la chute du jour, bananes et manioc, poisson, gibier, sauces diverses. Dans leurs cases, elles revêtent leurs pagnes multicolores, leurs bracelets de cuivre soigneusement fourbis, à leurs pieds elles ajustent les grelots de bois où tintinnabulent les cailloux ronds, et les graines dures des cannas [1]. Bientôt, sur la place publique, le tamtam fait rage, les danseurs succèdent aux danseurs, et il en sera ainsi jusqu'au matin, tant qu'au ciel brillera la blonde Phœbé, tant que dans le village, il y aura, pour illuminer les coins sombres, les torches d'*okumé* [2] ou les tiges d'*amome* [3].

S'absenter dans ces conditions serait particulièrement dangereux, car on serait immédiatement remarqué, et pour peu qu'ensuite une fête de sorciers fût signalée dans les environs, les soupçons s'élèveraient vite. Du soupçon à l'épreuve, de l'épreuve à la mort, nous l'avons vu, il n'y a souvent qu'un pas!

Au contraire, dans les nuits sombres, sans lune, les Noirs redoutent fort les ténèbres et les esprits errants qui vaguent autour des villages, à la recherche d'une proie, d'un mauvais coup à faire, d'un maléfice à lancer. Aussi ne se hasardent-ils pas volontiers hors des cases et surtout des villages: le hameau, dans ces nuits, dort tranquille, sans que l'on y entende le moindre bruit. Les sorciers peuvent alors s'esquiver facilement de leurs cases solitaires [1], courir à leurs réunions, répondre au cri de ralliement que donnera

[1] *Canna* ou *Balisier*, plante aujourd'hui acclimatée et très-répandue dans tous nos jardins. (*Canna coccinea*, *guineensis* etc. des Marantacées.)

[2] *Okumé klaineana*, des Térébinth. La résine abondante de cet arbre sert à faire les torches.

[3] *Amomum citratum*. La tige séchée brûle avec une vive lumière.

[1] Dans la famille polygame, chaque femme a sa case où le mari va dormir de temps à autre. Chaque chef de famille a sa case particulière où ne dorment pas les femmes. Il peut donc s'absenter sans être remarqué.

le cri de la chouette, l'hululement du hibou, ou l'appel strident du *mvux* [1]. Pourvu qu'au matin ils soient de retour, nul ne remarquera leur absence nocturne.

b) L'endroit des réunions.

Les lieux de réunions des sorciers, choisis dans des sites déserts, souvent presque inaccessibles, sont ordinairement fort éloignés de toute habitation.

Parfois, c'est au plus profond de la forêt, dans les parties où les défrichements n'ont jamais pénétré.

Les Noirs désignent ces endroits sous le nom d'*avil abi,* litt. trou de pangolin, et ont grand soin de s'en écarter, si par aventure, ils s'aperçoivent, au cours d'un voyage, qu'ils en sont arrivés tout près. Ces mêmes réunions ont aussi lieu sur quelques montagnes. Le Mont *Khumendzox* [2] par exemple, et surtout le Mont *Nsas* [3], du sommet duquel, d'après les traditions fâñ, *Nzame* s'envola après avoir créé le monde, sont entre tous réputés comme lieu de réunion. Le Chef des Esénaran, dont le village-capitale est le plus rapproché du pied du *Nsas,* me disait avoir compté une nuit sur le haut du mont plus de deux cents feux, représentant autant de sorciers ou de réunions de sorciers. Ayant eu au matin la curiosité de monter, il ne trouva que l'herbe rare brûlée, le roc calciné ici et là et aucune autre trace. Le lendemain, l'aîné de ses fils mourut, puis pendant six jours consécutifs, six de ses parents. Non sans quelque raison peut-être, il attribuait ces morts successives et inexplicables à quelque sorcier, désireux de prévenir pour une autre fois une curiosité qui aurait pu devenir dangereuse. De fait, le bruit de l'évènement s'était répandu dans tout le pays, et les sorciers n'avaient plus certes à craindre aucune intrusion indiscrète.

Les endroits où les sorciers se réunissent sont ordinairement éloignés des habitations: ils ne peuvent guère partir de leur village

[1] Nous avons déjà cité le *mvux*, esp. de mammifère.

[2] *Khumendzox*, littéralement Chef éléphant, Père de la horde. Les cartes françaises portent *Goumèndzogo,* orthographe absolument fautive et fantaisiste.

[3] Du haut du Mont Nsas, on découvre une vaste étendue circulaire de pays, de plus de 70 km de rayon. De là, probablement, la légende du Dieu créateur.

avant une heure assez avancée de la nuit: ils doivent être rentrés, pour éviter tout soupçon au premier chant du coq. Comment concilier ces deux faits qui paraissent bien contradictoires: d'un côté l'éloignement souvent fort grand, d'un autre, le peu de temps dont ils disposent?

c) Quelques témoignages au sujet de ces réunions.

Notre unique témoignage pourrait paraître insuffisant; faisons donc appel à d'autres écrivains. Leur propre récit apportera au nôtre leur confirmation.

Nous marchons ici en effet sur un terrain mouvant, particulièrement difficile, au milieu d'une série de phénomènes encore mal expliqués, et où le magnétisme, le somnambulisme conscient ou inconscient, la dissociation de la matière, la téléphonie et les divers phénomènes de gravitation et de transport à distance jouent un rôle important.

L'Evêque protestant Nassau qui demeura au Gabon plus de 40 ans, consignait naguère le résultat de ses études et de son expérience dans un livre profondément étudié, et où, en général, il se montre plutôt sceptique. Le premier, il nous apporte son témoignage précis, à la fois sur le fait même de l'existence des sociétés secrètes de sorciers, et sur le mode étrange employé par ceux-ci pour se rendre à leurs réunions nocturnes.

«Ces réunions, dit Nassau[1], en parlant des assemblées des sociétés secrètes de sorciers, se tiennent de préférence au fond des bois, à quelque distance des villages, pendant la nuit. On est persuadé que les sorciers laissent leurs formes corporelles dormir dans leur case, et qu'ils s'en échappent sans être retenus par les murs, les toits ou tout autre obstacle matériel. Ils peuvent ainsi passer rapidement dans les airs, au dessus des arbres. A leurs réunions, ils sont en communication avec les esprits mauvais, qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils touchent. Ceux-ci (souvent sous la forme d'animaux) partagent leurs fêtes et leurs festins. Le morceau de choix est le cœur de quelque être humain qui, en

[1] R. H. Nassau, Fetichism in West Africa, p. 123.

conséquence, tombe malade à ce moment même, et ne tardera pas à mourir, à moins que le maléfice ne soit conjuré. Le premier chant du coq est le signal de leur dispersion. L'apparition de l'étoile du matin les force à se hâter pour rentrer dans leurs corps; si le soleil se lève sur eux avant qu'ils aient regagné leurs demeures, leurs plans échoueront, et eux-mêmes tomberont malades. »

A ce témoignage si net sur l'existence des réunions secrètes de sorciers chez les Fâñ, il est facile d'en ajouter d'autres pour les peuples voisins. Ce qui se passe chez les Fâñ se retrouve dans les autres tribus bantoues.

Nous ne nous trouvons pas en effet en face d'un phénomène isolé, propre aux Fâñ: cette organisation se retrouve également chez les nations voisines, et souvent sous le même nom: ces peuples sont aussi bien à l'est qu'à l'ouest des Fâñ, au nord ou au sud; nous nous trouvons par là même en face d'une vaste association. Comme ces sociétés n'ont cependant aucun rapport entre elles (du moins nous n'avons pu le constater jusqu'ici), peut-être serait-il plus vrai de dire qu'elles se sont copiées mutuellement les unes sur les autres, ou plutôt qu'elles remontent à une haute antiquité, à l'origine de la race bantoue.

Ainsi, parmi les diverses sociétés secrètes de sorciers, nous en trouvons une, chez nos Fâñ, particulièrement immorale. Elle porte le nom de *ndjèm*. Or, la même, avec des rites similaires, se voit également chez leurs voisins de l'ouest, les Mpongwé, où elle fleurit sous le nom de *ndjèmbwé*. La danse, très-caractéristique, qui commençait toute réunion, est même aujourd'hui fort connue, et malgré son degré de lascivité très marqué, plutôt peut-être précisément à cause de cela, tombée dans le domaine public. On la danse très fréquemment à Libreville et à la côte.

Si nous allons à l'autre extrémité du pays fâñ, vers l'est, nous trouvons encore une société semblable, et avec un nom similaire, dans la tribu des Batéké. Un de nos confrères, qui vient malheureusement de mourir prématurément, le R. P. Le Gouay, nous avait transmis sur cette secte et sur ce peuple une foule de faits curieux qui corroborent de la façon la plus formelle tout ce que nous avons dit sur les Fâñ.

Cette société porte chez les Batéké le nom de *ndembo*. « Les rites, lisons-nous dans une Etude publiée sur cette question[1], y sont les mêmes que dans une autre secte identique, celle des *nkita*[2] (cf. avec *éki* des Fâñ, ailleurs *nkila*) répandue assez loin dans l'arrière-pays du Stanley-Pool. Les adeptes du *ndembo* sont amenés par les magiciens, (!) au moyen d'une sorte de suggestion, à se croire tombés dans un prétendu état spécial d'accès frénétique. Ils sont alors portés en dehors du village dans un enclos spécial et sont dits « mourants *ndembo* ». Contrairement au *nkimba*, les femmes peuvent faire partie des pratiquants du *ndembo*. Celui-ci forme ainsi peu à peu un groupe où dominent les filles et les garçons, mais où l'on voit aussi souvent des hommes et des femmes. Le magicien réunit ainsi de vingt à cinquante sujets. Parmi les candidats à l'initiation, les uns feignent naturellement d'éprouver l'accès frénétique, mais d'autres atteints réellement de contagion, ressentent des attaques d'hystérie. Ceux qui sont convaincus de n'être pas tombés dans l'attaque d'hystérie, sont renvoyés.

Leur quartier général porte le nom de *vela*[3]. Dans la croyance populaire, les « mourants *ndembo* » meurent réellement et s'en vont en poussière. Il ne reste de leur corps qu'un os que le féticheur conserve pour les ressusciter au moment voulu.

Bien qu'on les suppose morts, leurs parents et amis fournissent les aliments qui leur sont nécessaires, et après une période variant, d'après les coutumes, de trois mois à cinq ans, le magicien se prépare à leur « rendre la vie ». Les honoraires de ce docteur ayant été payés, avec un bon surplus pour une fête, les gens du *ndembo* sont rappelés à l'existence, et, vêtus de neuf, ramenés au village natal au milieu de fêtes et de réjouissances publiques.

[1] Journal « Le Congo », 26 Mai 1907, n° 137, p. 166 et ss.

[2] Rappelons une fois encore que dans cette Etude, comme dans les autres travaux similaires, l'auteur confond les diverses sociétés secrètes de féticheurs et de sorciers.

[3] En Fâñ, nous trouvons un mot presque analogue pour désigner ces lieux de réunion, *mvila*. Un certain nombre de villages portent aussi ce nom dont la racine est peut-être *évila*, l'ébénier, lieu abondant en ébéniers. Plus probablement, rapprocherions-nous ce mot d'*avil*, que nous avons déjà signalé comme donné aux lieux de réunions des sorciers: *avil abi*, trou de pangolin.

Sur les confins orientaux de l'Etat du Congo belge, aux abords du lac Tanganyika, les Pères Blancs ont réussi en partie à percer le mystère de l'existence d'une autre société occulte, ayant ses initiations, ses rites, ses réunions, sa hiérarchie. Elle s'appelle *bugabo,* ou *bukabo, (bubabo),* mot à mot «compagnonnage», et la licence est ici, encore, un des principaux éléments de cette association . . . Les affiliés ont des réunions dans les bois, la nuit, et jamais un mot de ce qui s'y passe ne transpire au dehors.

Dans le sud de l'Etat, chez les Baluba, sévit une secte mystérieuse, plus nocive encore. Elle porte le nom de *lubuku.* Elle se réunit à certains moments de la lune nouvelle (comme l'*akhûñ* des Fâñ). Dans ces convents, on fume le chanvre *(lhiamba).* — En Fâñ, nous trouvons même coutume, et presque même nom pour le chanvre: *yam* [1]. — Sous l'influence de cette coutume dégradante, on se livre à des orgies sans nom. La première règle des adeptes est la communauté des femmes et des hommes, et le communisme. Tous les biens des membres de la secte sont communs. Les hommes peuvent se marier, mais les trois premières nuits, leur femme doit être livrée en public à celui qui le premier la réclame . . .

Dans le Bas et le Moyen-Congo, d'autres associations dont le nombre d'adeptes est maintenu à un chiffre très restreint, existent dans le plus grand secret. Leurs membres sont voués tantôt au crocodile, tantôt au léopard. — Nous retrouverons ces animaux en parlant des naguals. — Ce sont de véritables sociétés d'assassins. A certains jours, les initiés se réunissent et désignent celui d'entre eux qui est obligé de mériter le nom d'homme crocodile ou d'homme léopard. Le membre désigné doit tâcher de saisir à l'improviste un être humain à la manière de l'animal auquel il est voué et rapporter aux initiés la preuve de son forfait. On n'a pu surprendre l'existence de ces sociétés que par les actes de leurs membres.

[1] Rappelons l'habitude des Fâñ que nous avons déjà signalée, de «raccourcir» tous les mots qu'ils empruntent aux autres langues: *Nzambi* = *Nzame, lhiamba* = *yam.*

§ 4. Conclusions relatives à ces réunions.

De tout ce que nous venons de dire, et d'après d'autres témoignages nombreux qu'il serait oiseux de reproduire ici, ressortent nettement les points suivants:

1° Les sorciers, à l'exemple des féticheurs, ont constitué et constituent encore des sociétés secrètes:

a) dans la tribu fâñ toute entière,

b) dans les tribus voisines de race bantoue.

Nous devons signaler ici que nous n'avons jamais rencontré ces associations dans les tribus d'autres races, telles les Négrilles.

2° Ces sociétés secrètes se réunissent la nuit, dans le plus grand mystère.

3° Elles sont toujours licencieuses au premier chef, au point que, pour plusieurs, auteurs, l'obscénité la plus effrénée en serait le but principal. A notre avis, c'est surtout une circonstance concomitante, destinée à mieux retenir et enchaîner leurs adeptes par les plaisirs les plus érotiques et les plus dégradants.

Toutefois, et c'est le dernier point que nous signalerons ici, un fait se présente, qui maintes fois déroute les observateurs les plus consciencieux et les plus désireux de connaître la vérité. Joint à la loi absolue du secret, il complique étrangement la question. De même que les féticheurs, dans leurs sociétés secrètes, admettent des grades et une hiérarchie, de même les sorciers ont constitué, eux aussi, des grades et une hiérarchie parfaitement organisée. De là, plusieurs sortes de réunions. Tantôt, c'est une sorte de réunion générale où sont conviés tous ceux qui font partie de l'association, et le but est alors une fête, presque toujours d'une obscénité et d'une cruauté révoltante. Nous avons vu combien tous les témoignages concordent sur ce point.

Mais à côté de ces fêtes «générales» où sont conviés tous les associés, il en est d'autres d'un caractère beaucoup plus secret, où sont appelés les seuls sorciers, les uniques et vrais chefs de ces réunions. Convoqués par un mot d'ordre dont nous allons parler rapidement, ils se rendent à l'endroit désigné, et, là, a lieu une fête

d'un genre tout particulier, sur laquelle il nous est difficile de donner des détails très précis. On conçoit en effet combien ceux qui font partie de ces associations se tiennent sur la réserve. La loi du secret est absolue et inexorable; de plus, leur propre intérêt est en jeu: il sera toujours très difficile, sinon impossible, d'éclaircir nombre de faits et de points dont la divulgation serait cependant des plus importante, au point de vue de la religion.

§ 5. Le mode de convocation aux assemblées de sorciers.

Les sorciers proprement dits se réunissent à certains jours. A ces assemblées prennent part les sorciers de différentes tribus, et aussi de diverses sociétés qui, au premier abord, paraissent ennemies. Au fond, il n'en est rien. Il peut y avoir entre elles lutte d'influence, parfois divergence d'intérêts, mais lorsqu'il s'agit d'atteindre le but commun, immédiatement tous les efforts convergent au même point. Bien des soulèvements contre la domination européenne pourraient et doivent ainsi être expliqués.

Si même, dans certains cas, les tribus sont ennemies les unes des autres, et se font une guerre acharnée, il n'en est point ainsi des sorciers appartenant à ces tribus: ils lutteront peut-être les uns contre les autres en tant que guerriers du clan, mais en tant que sorciers, ils resteront unis pour un effort commun.

A certains jours donc, les sorciers se réunissent à un endroit déterminé. Dans la plupart des cas, cette convocation a été décidée d'avance à la précédente réunion. Mais il peut arriver aussi que le chef suprême veuille à l'improviste convoquer ses sujets. Comment le fait-il alors?

Le mode est des plus mystérieux.

Un chef que j'interrogeais un jour à ce sujet me répondait qu'il entendait l'appel pendant son sommeil, qu'une « voix » l'avertissait du jour, de l'heure et de l'endroit, et qu'il en était ainsi très souvent. Que faut-il penser de cette réponse? Nous devons avouer que nous n'en savons rien. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'en fait de transmission de pensée, même à longue distance,

certains sorciers sont très forts: pareille difficulté n'est pas faite pour les surprendre.

Un autre jour, je fus témoin du fait suivant. Je causais familièrement dans une case avec un Fàñ qui se disait de nos amis, et nous rendait, de fait, beaucoup de services. J'étais assis sur son lit de bambous, et lui, sur une escabelle devant moi. Tout à coup, j'avise un petit paquet de bûchettes, les unes peintes en rouge, les autres en blanc, quelques-unes épointées, les autres pas. Ce qui m'étonnait le plus, c'est qu'il me semblait bien que ce paquet, assez volumineux d'ailleurs, n'était pas là un instant auparavant. Je m'empresse de le faire remarquer à notre ami qui ne pouvait l'avoir vu, car il lui tournait le dos.

Qu'est ceci? lui dis-je en montrant le faisceau de bûchettes. Jamais je n'avais encore vu cela chez toi.

Mon homme détourne la tête, et se montre évidemment fort contrarié.

— Ce n'est rien, me dit-il enfin, ne fais pas attention.» Et prenant le paquet, il le dissimule avec soin, ajoutant: Surtout, n'en parle à personne, tu me ferais avoir beaucoup de mal!»

Sa réponse ne me satisfaisait pas beaucoup. Aussi voulais-je avoir plus amples explications.

— Non, non, me répondait-il sans cesse, c'est un grand secret! (*endzâñdzâñ éki,* litt. le mystère défendu).

Enfin, après beaucoup d'instances, il se détermina à m'avouer, me faisant promettre de n'en jamais rien dire à personne, qu'il était sorcier du rite *Ngil,* et que c'était là le mode de convocation pour la prochaine réunion.

— D'après la couleur peinte sur les bûchettes, me dit-il, je sais où je dois aller: le nombre de morceaux de bois m'indique combien de jours je dois compter avant de me rendre à la réunion, les morceaux blancs désignent les chefs qui y assisteront, chacun ayant sa marque spéciale. C'est tout.

— Mais pourquoi, parmi ces bois, les uns sont-ils pointus et les autres pas?

— Oh! ceci, non, c'est un grand secret: si je te le disais, je serais puni de mort à la prochaine réunion.

— Mais qui le saurait?

— L'esprit connait tout: je ne pourrais le regarder en face; il saurait tout et me tuerait.

— Et qui t'a apporté ces bois: ils n'y étaient pas à mon entrée dans la case.

— Non, ils n'y étaient pas.

— Alors?

— Je ne puis te le dire. Et puis, parlons d'autre chose. Tout cela est défendu.»

Je n'obtins pas d'autres explications. Tout ce que j'appris, c'est que ce mode de convocation est souvent usité, du moins au dire de mon individu. Je n'ai jamais été témoin d'autre fait semblable, obtenu aucune autre explication, ni de mon homme, ni d'aucun autre. Cependant, maintes fois encore, j'ai eu connaissance de semblables convocations. Plusieurs de mes confrères m'en ont également parlé.

§ 6. Le mode de transport des sorciers.

Le fait de l'existence des sociétés secrètes, et de leurs réunions à certains jours désignés, est ainsi hors de doute pour les Fâñ. Il l'est non-seulement pour eux, mais encore pour toutes les autres tribus qui leur sont apparentées.

Reste le phénomène curieux que nous avons signalé: l'éloignement, souvent fort grand, des lieux de réunion.

Comment les sorciers se transportent-ils ainsi loin de leurs demeures?

Notons bien encore que nous ne parlons ici que des sociétés composées de «seuls» sorciers, et non de celles qu'ils dirigent, et où sont admis, après les épreuves nécessaires, de nombreux initiés, non sorciers eux-mêmes.

Au Moyen-Age, on admettait sans difficulté que les sorciers d'alors étaient transportés au travers des airs, soit par les esprits infernaux eux-mêmes, soit en vertu d'un pacte magique. Chez nos Fâñ, chez tous les Noirs, nous retrouvons mêmes croyances, mêmes procédés attribués aux sorciers. D'après leurs dires universels, les sorciers jouissent du pouvoir, plus ou moins étendu, de pouvoir

ainsi se transporter rapidement à de grandes distances, soit avec leur propre corps, soit sous des formes mystérieuses et étranges: feu follet, globe de feu, oiseau, animal. En retranchant de ces faits les fortes exagérations de la crédulité populaire, et aussi, pour une part peut-être encore plus considérable, l'intérêt que les sorciers eux-mêmes avaient à les amplifier et à les accréditer, faut-il, pour cela, les nier d'une façon absolue? Pour notre part, nous le ferions volontiers. Cependant, nous avouons sans peine avoir été témoin d'un certain nombre de faits qui nous laissent fort perplexe. En abandonnant à tous les facteurs différents d'erreur la part qui leur revient dans ces phénomènes, il faut bien avouer qu'il en reste encore un certain nombre d'inexplicables, tout au moins dans l'état actuel de la science et de nos connaissances.

Mais recourons à d'autres témoignages.

«Pendant que le sorcier se promène ainsi sous une forme ou sous une autre, dit Mgr. Le Roy[1], globe de feu, oiseau, animal quelconque, si on le frappe, si on le perce d'un fer pointu[2], si on tire sur lui, le sorcier se trouve roué de coups dans sa case, si même il se réveille jamais: en atteignant son âme excorporée, on a frappé son corps. Nombre de faits et de noms nous sont cités par les indigènes à l'appui de ces dires.»

Nous avons donné plus haut le témoignage de l'Evèque protestant Nassau: «Les sorciers laissent leurs formes corporelles dormir dans leurs cases, et ils s'en échappent sans être retenus par les murs, les toits ou tout autre obstacle matériel. Ils peuvent ainsi passer rapidement dans les airs, au dessus des arbres.»

Pour notre part, nous n'avons jamais été témoin de pareils faits. Mais, plusieurs fois, des indigènes nous ont rapporté avoir assisté la nuit précédente à des fêtes fort éloignées sur lesquelles ils nous donnaient des détails très circonstanciés. La science actuelle traite tous ces phénomènes, soit de subterfuges, soit de simples hallucinations. Il n'est pas toujours possible de les expliquer ainsi.

[1] *op. cit.* p. 343.

[2] A rapprocher des faits que l'on rapporte s'être passés au presbytère de Cideville, dans la Manche. Cf. de Mirville, dans son livre sur les Esprits et leurs manifestations fluidiques.

Nous avons relaté quelques faits de ce genre dans notre livre: «Fleurs noires» [1].

A l'appui de ces dires, nous pouvons encore donner le trait suivant que nous tenons de Mgr. Buléon, notre ancien confrère et ami au Gabon, mort récemment Evêque du Sénégal. Ce récit, dont il nous garantissait l'authenticité matérielle, confirme bien les paroles de Mgr. Le Roy.

Un soir, Mgr. Buléon, alors supérieur de la Mission du Fernan-Vaz, prenait le frais, assis sur la vérandah avec tous ses confrères. Tout à coup les enfants accoururent vers lui, montrant un globe de feu qui s'approchait des toitures de pailles de la Mission. Tous étaient unanimes à déclarer que c'était un des sorciers voisins qui avait pris cette forme pour venir incendier la maison. Le P. Buléon, bien que très peu convaincu, prit son fusil et l'ayant chargé soigneusement, tira à tout hasard sur le globe de feu. Celui-ci disparut aussitôt. Le lendemain, de grand matin, les hommes du village voisin venaient chercher le Père pour aller voir un mourant et tâcher de le guérir. Il le trouva en piteux état, criblé de grains de plomb, suites évidentes d'un coup de feu reçu tout récemment. Or, les grains de plomb étaient exactement pareils à ceux dont s'était servi le Père. Au Fernan-Vaz, le plomb de chasse n'est pas précisément commun! L'individu mourut presque aussitôt, au grand regret du Père, qui aurait bien voulu plus amples explications. Les Noirs, eux, n'hésitèrent pas. Tous déclarèrent que le globe de feu était bien un sorcier, et que c'était lui qui avait reçu le coup de fusil du P. Buléon.

Evidemment, le fait n'est pas absolument probant. Mais quoiqu'il en soit, il est assez curieux de retrouver à l'autre extrémité de l'Afrique et sur le versant de l'Océan Indien, chez les Ba-ronga, les mêmes croyances au sujet des sorciers qu'en Gabonie.

«Ainsi, écrit Mr. H. Junod [2], lat héorie d'après laquelle un être humain, encore vivant, peut jeter un sort, un maléfice à un autre, repose sur une doctrine psychologique étrange, mais dont les Ba-ronga sont absolument convaincus. La voici: Il est

[1] Fleurs noires et Ames blanches, par le P. Trilles, chez Desclée 1911. Voir en particulier le récit intitulé «Une aventure stupéfiante“ p. 200 et ss.

[2] Les Ba-ronga, *op. cit.* p. 428.

certains individus qui ont la faculté de se dédoubler, pour ainsi dire, durant leur sommeil. Tandis que leur tête repose sur leur oreiller de bois, dans leur hutte, et que leur corps est endormi, leur esprit ou plutôt l'esprit malin qui est en eux et que l'on nomme *noyi* (pl. *ba-loyi,* ce sont les jeteurs de sort), se détache d'eux, sort de la hutte en traversant la couronne tressée qui se trouve au sommet du toit et s'en va commettre le crime de sorcellerie *(ku-loya, bu-loyi)* durant les heures ténébreuses de la nuit. D'après les uns, ces *ba-loyi* volent avec de grandes ailes, et un homme de Chérindja me disait qu'on les entendait passer au dessus des sentiers, dans l'obscurité. Ils portent avec eux des drogues mortelles *(psidjuédjué, miri),* qu'ils vont administrer nuitamment à leurs victimes, en leur inoculant ainsi les maladies graves *(tchéla tingati).* D'après d'autres, ils se couchent comme des vampires sur ceux qu'ils ensorcellent, leur causent ainsi la sensation angoissante d'être écrasés et leur donnent des cauchemars affreux. Enfin on dit aussi qu'ils apparaissent au sommet des arbres, dans des flammes de feu. Quand ils se sont attaqués à un enfant, celui-ci commence à être plein de la vermine qu'ils lui ont jetée [1] et on ne peut plus l'en débarrasser.

L'esprit malin, ayant tué enfin sa victime, emporte sa chair, va la cacher dans des endroits retirés, et durant les nuits suivantes, il s'en repaît, il s'en régale: car les *ba-loyi* sont avant tout des mangeurs d'hommes: c'est pour se procurer de la chair humaine qu'ils accomplissent ces ténébreuses pratiques. Vers le matin, ils rentrent dans leur enveloppe corporelle, et quand ils se réveillent, ils ne savent absolument rien des horreurs qu'ils ont commises la nuit. Tous leurs crimes se perpétuent dans l'inconscience la plus complète.

«Une énigme populaire, fort expressive dans sa brièveté, rend bien cette idée du sorcier-flamme:

Njito bo?
Noyi lwe.
Ce feu?
Le sorcier-feu.

[1] Cette croyance était commune encore en Champagne au siècle dernier. Les bergers passaient pour avoir ce don!

Il est curieux de rencontrer le même sentiment chez les Fâñ: *Ndua béyèm,* le feu des sorciers, disent-ils; ce sont les feux follets que l'on voit errer çà et là et qui accompagnent parfois les sorciers dans leurs courses nocturnes, mais ce ne sont pas les sorciers eux-mêmes, mais *Béyèm ndua,* ce sont les sorciers en feu. D'où le dicton:

Ndua béyèm, otsha béyèm,
Béyèm ndua, béyèm ndua,

littéralement: Le feu follet, c'est la torche des sorciers.

Les sorciers qui sont feu, ce sont les sorciers-feu [1], et ce sont deux choses différentes.

Pour nous, quelque soit la réalité ou la non-réalité de ces apparitions ou transformations, illusion, fantasmagorie ou autre, nous n'avons pas à les discuter ici. Très-probablement, à un peu de vrai, s'y mêle beaucoup de faux . . . Mais avant que nous ne connaissions tous les mystères de l'au-delà et du monde supra-naturel! . . .

Quelle que soit cependant l'explication que l'on veuille donner de ces transports à distance, fêtes, apparitions etc., il ne reste que trois explications possibles.

1° Les nier purement et simplement. — Cela nous paraît aussi anti-scientifique qu'imprudent. Nous marchons, en cet ordre de choses, sur un terrain difficile et peu exploré encore.

2° Admettre ces faits, au moins pour une certaine part et avec les réserves nécessaires. — C'est possible.

3° Les attribuer, avec plusieurs, non pas aux sorciers eux-mêmes, mais à des esprits qui les possèderaient et se sépareraient d'eux à volonté, les réduire en un mot à une sorte de possession. — La chose pourra, à quelques-uns, paraître admissible.

Aussi, en attendant un contrôle nécessaire, et des faits plus nombreux et mieux étudiés, réserver son opinion, c'est bien probablement le plus sage.

[1] C'est-à-dire: Les feux follets sont les torches qui éclairent les sorciers dans leurs courses nocturnes, mais certains autres feux fétiches sont des sorciers changés en feux, et non des feux follets.

§ 7. Les initiations.

Aussi bien chez les sorciers que chez les féticheurs, nous trouvons l'initiation. Elle est évidemment nécessaire. Pour les uns comme pour les autres, elle comporte une série d'épreuves. Nous avons peu à nous en occuper ici: elles concernent plus spécialement la «Religion», qui doit faire partie d'une autre Etude.

Dans les sociétés secrètes, nous rencontrons tout d'abord, pour les unes comme pour les autres, un point commun, la loi du secret.

I° La loi du secret.

Une loi est commune aux initiations soit de féticheurs, soit de sorciers, c'est la loi du secret. Toutefois, cette loi n'a pas la même gravité pour les deux ordres. Beaucoup plus sévère pour les chefs, elle l'est beaucoup moins pour les simples initiés. De même, elle est beaucoup plus stricte pour les sorciers que pour les féticheurs. Dans les sociétés organisées par ces derniers, ce sont surtout les chefs qui y tiennent, pour mieux maintenir leur autorité. Les manquements à la loi du secret y sont sévèrement punis, mais pas toujours de mort. Au contraire, la violation du secret des sorciers entraîne toujours la mort, donnée soit par eux-mêmes, soit par l'esprit qui les commande. Il y a là en effet une question d'intérêt vital: nous avons vu qu'à part certaines circonstances dûes à la position de l'homme lui-même, presque toujours le sorcier découvert est condamné à mort et brûlé. On conçoit que dans ce cas, la loi soit beaucoup plus stricte, que tous soient profondément intéressés à la maintenir de la façon la plus rigoureuse, et de plus à veiller les uns sur les autres. Toutefois, dans certains pays et dans plusieurs tribus, à mesure que le clan se désagrège, et que la civilisation pénètre, les vieilles institutions s'effondrent, et la loi du secret disparaît. Il y a trente ans, par exemple, le *Yasi* gabonais était en pleine prospérité. Une femme osant prononcer ce mot, un enfant imitant dans ses jeux le geste de reconnaissance des initiés du *Yasi*, auraient été immédiatement massacrés. Ce geste consistait à placer la main droite étendue, les doigts réunis, sur le haut du bras gauche, en disant en même temps *Yasi*. Les premiers.

les enfants de la mission catholique osèrent imiter ce geste et prononcer le mot rituel. Les anciens de la tribu se fâchèrent: il y eut des coups et même des morts. Aujourd'hui, tout est oublié, et si l'on danse encore la danse sacrée du *Yasi*, c'est par manière de jeu ou de distraction: le *Yasi* a disparu, et pour le retrouver dans sa force, il faut maintenant aller loin dans l'intérieur. Ainsi en arrivera-t-il un jour de toutes les institutions païennes à mesure que gagneront la civilisation et le christianisme.

II° Les initiations proprement dites.

Pour les deux ordres de féticheurs et de sorciers, existent des initiations, composées d'une certaine série d'épreuves. Presque semblables à certains égards, elles diffèrent surtout en ce sens que les initiations de sorciers présentent un caractère beaucoup plus marqué, soit d'obscénité révoltante, soit de pratiques qui nous paraissent répugnantes au premier chef.

Les initiations de féticheurs ou les initiations dans les sociétés secrètes dirigées par les féticheurs comportent toujours des épreuves successives et graduées. Tous les Fâñ, parvenus à l'âge viril, doivent affronter ces épreuves qui les consacreront guerriers. Elles portent le nom de *bawu*, et la preuve qu'elles ont été subies consiste en cinq entailles tracées sur le cou *(bawu béñabur)*.

Une de ces épreuves consiste à passer nu au travers d'une longue fosse creusée dans le sable, remplie d'épines, et recouverte de terre. On conçoit dans quel état et combien déchiré se trouve le jeune homme au sortir de la fosse.

Les épreuves des sociétés secrètes de sorciers sont d'un ordre différent. Citons-en une, par exemple, que nous trouvons chez les Baluba et que nous rapporte le P. Colle, des Pères Blancs [1]. Une épreuve presque similaire se retrouve chez les Fâñ.

Nous prenons le récit au moment où l'auteur nous décrit la 2e initiation, et dans cette initiation, la deuxième épreuve: le *bakayo*, ou *bahayo*:

«L'aspirant glisse à travers une ouverture, pratiquée préalablement dans le toit à l'aide d'une hache, d'une houe et d'une

[1] Bulletin des Pères Blancs, Anvers, 15 Août 1908, p. 229 et ss.

lance, et tombe derrière le foyer. Les confrères y pénètrent par la porte, pendant que l'un d'eux s'en va demander des perles à la famille du jeune Muhabo, et vient les lui remettre. Ce dernier demande alors la permission de se laver, et pour cela paie dix perles; puis à ce qu'on lui rase la tête, et paie encore dix perles. Il rachète ensuite ses habits, laissés dans la cabane avant d'aller dans sa fosse. Enfin le chef lui frotte le front de poudre rouge et blanche prise dans Kabwelulu. Ainsi remis à neuf, il réclame à son tour un cadeau; chaque confrère, voire même chaque membre de sa famille lui donne alors un objet quelconque, et il sort avec la troupe, au milieu des spectateurs qui ne manquent jamais d'accourir, tout en se tenant prudemment à une certaine distance. Le chef initiateur se badigeonne à son tour le bas du dos avec de la terre blanche, saisit des dents une peau de genette, met aux reins une chaînette de perles, et s'avance en se dandinant, le corps penché en avant. Le jeune Muhabo saisit les perles, et imite en tout l'initiateur, mais recouvert d'une natte. A ses côtés marche une petite fille qui a pour office principal de lui adresser les insultes les plus grossières. C'est sa Kaïambi, généralement sa parente. Ils s'avancent ainsi en chantant: « *Mulumyangulungu, nyemene lubilo kayeba* — Fils d'antilopes (boschbok) fuyez vite le *kayeba* », c'est-à-dire la scène qui se déroule. Après avoir fait un tour de la sorte, l'aspirant jette sa natte, s'assied sur un siège renversé, prend entre ses genoux le fétiche Kabwelulu, et se penchant au-dessus, il le regarde fixement. Près de lui, le chef se tient debout, tenant de la main un pilon planté dans le sol, et fait tournoyer tout autour une poule en disant:

— Fils du buhabo, quel nom choisis-tu?

— Je ne connais pas les noms du buhabo.

— Veux-tu le nom de . . . (et le chef cite un nom, propre aux membres de la secte).

Ceux-ci répondent à la place du récipiendaire: Non, non, jusqu'à ce que soit prononcé le nom convenu d'avance. A ce moment le chef fracasse sur le pilon la tête de la poule, puis le jeune muhabo va embrasser celui des confrères qui porte le même nom, et lui fait un léger cadeau. Ce sera désormais son *nguli*

(*angom* en fâñ). Les autres au contraire se mettent aussitôt à l'importuner:

«— Quels sont les objets de ta maison dont nous puissions user à notre guise?

«Le jeune muhabo leur détermine ce sur quoi ils auront droit: sa hache, sa lance, ses flèches etc. C'est le communisme en tout: dès ce jour, tous les bahabo ont droit de se servir de tout ce qui lui appartient. Malheur au récipiendaire qui se montrerait trop chiche: le poison ou d'autres moyens peu avouables l'auraient vite envoyé dans l'autre monde. On cite encore le fait de plusieurs récipiendaires trop avares, brûlés sous la fausse inculpation d'avoir lancé le mauvais sort. Si le cas se présente, la famille du malheureux est elle-même condamnée, sans recours, à payer un esclave qui deviendra membre de la secte à la place du défunt.

«Vient ensuite une cérémonie que j'ai quelque peine à vous décrire. Mais enfin, puisqu'il est convenu de démontrer par le menu détail la honte de cet esclavage diabolique, je vous prie de faire un petit effort sur votre délicatesse. Le chef donc apporte un pot neuf, où des écorces de *musye* et de *kifombe* nagent dans un liquide composé de farine et de bière. Chaque confrère se penche à tour de rôle au dessus du vase, et . . . y dépose un crachat. Le chef en dernier lieu saisit gravement ce répugnant breuvage, et dit au récipiendaire: «A présent, bois!» Et celui-ci de s'exécuter, non sans faire la grimace. Après quoi le chef reprend: «Tu as bu quelque chose de nous-mêmes. Sache que désormais tu ne saurais nous atteindre de tes maléfices, attendu qu'après notre mort nous aurions le pouvoir de nous venger et de venir te saisir.» Il brise ensuite le pot, prend la poule dont il a fracassé la tête sur le pilon susdit, et la mange avec ses confrères. Les tessons, les plumes, le bois du foyer qui a fourni le feu pour la cuisson, tout est porté dans le trou d'une termitière, sur laquelle on pique une corne sacrée.

«On prépare ensuite un copieux repas dont le jeune muhabo paiera d'ailleurs les frais, et les tambourins font rage pendant plusieurs jours et plusieurs nuits. L'aspirant est initié, il est *muhabo sorti*[2].

Nous avons cité à dessein cet article, car dans une des sectes fâñ nous retrouvons exactement même coutume: seulement, en plus de la salive, on ajoute un tout autre liquide.

Mais souvent, au lieu d'une pratique révoltante, nous en trouvons d'absolument obscènes. Ainsi, pour n'en citer qu'une, parmi les épreuves du *Ngil*, nous voyons celle-ci. Chaque néophyte doit successivement se coucher nu sur la statue d'argile d'*Omoreu*, femme du *Ngil*. La scène qui se passe ensuite, lorsque tous les récipiendaires ont accompli l'acte obscène, répond à ce que nous venons de dire des *bakayo*. On nous permettra de ne pas insister.

III° L'anthropophagie des féticheurs et des sorciers. Différence entre les deux actes.

Toutes les sociétés de **féticheurs** admettent le sacrifice rituel. Dans de nombreux cas, il y a immolation de victime humaine, participation à cette victime. Ces sacrifices revêtent souvent un caractère de cruauté et d'horreur qui nous paraissent révoltants. Nous aurons occasion de traiter plus amplement ce point en parlant du sacrifice.

Ces sacrifices sont rituels: on n'y immole pas pour le plaisir de tuer, pas plus qu'on ne mange la victime pour le plaisir de manger de la viande humaine. Cela est si vrai que jamais on n'y immolera une femme. *Munga ké dzamadzam, ké kie ve nsissim*: une femme n'a pas d'importance (au point de vue sacrifice), dit le proverbe fâñ, elle est sans force sur les esprits, car elle est sans âme.

Dans les fêtes de **sorciers**, au contraire, et dans les sociétés constituées par eux, on mange de l'homme pour le plaisir de manger de la viande humaine.

Tout d'abord, au dire de tous les Fâñ, et de tous les Noirs, les sorciers s'excorporent pour aller manger le cœur des autres hommes pendant leur sommeil. De là, leur nom de *béndzi bur*, les mangeurs d'hommes. Tantôt ils le font directement, par eux-mêmes, tantôt par un esprit qui les possède. Nous admettons volontiers qu'il n'y a rien de vrai dans ces accusations, tout au moins au point de vue de la façon dont ils s'y prennent. Mais un point reste indéniable, le fait de cannibalisme.

Ces coutumes sont communes aux peuples voisins.

«Chez les Baluba[1], dès qu'un chef est mort, en attendant le jour des funérailles, le cadavre est placé sous un petit toit de chaume. Cela peut durer quatre, cinq jours et plus; le cadavre en décomposition exhale une odeur insupportable, mais cela ne gêne guère nos Noirs . . . Au soleil couchant, la famille députe deux hommes pour procéder à l'enterrement: l'un reçoit une houe, l'autre une hache. Ils suspendent le cercueil à une longue perche, et l'emportent en silence, suivis seulement de quelques proches parents: ils s'en vont ainsi dans la brousse ou la forêt, au milieu des ténèbres, évitant de tout leur pouvoir les regards étrangers. Là, à la lumière indécise d'un feu de paille, ils creusent prestement la tombe, et après y avoir déposé leur fardeau, ils égalisent soigneusement le sol afin que l'on remarque au premier coup d'œil si la tombe est intacte ou violée. Cette précaution n'est pas inutile. Les anthropophages, en effet, sont toujours aux aguets pour découvrir une sépulture récente et en ravir le corps à la faveur des ténèbres. Mais malheur à celui qui se laisserait surprendre dans son larcin . . . les parents peuvent le mettre à mort sans crainte de représailles.»

Il nous serait facile de donner d'autres témoignages, et même en nombre considérable. On peut affirmer avec vérité que l'on retrouve ces coutumes et ces sociétés chez tous les peuples bantous.

Chez les Fâñ, la principale secte, ou société de mangeurs d'hommes, porte le nom d'*Akhûñ*. Ce nom est tiré de celui d'un oiseau nocturne, l'*akhûñ*. C'est une sorte de chouette ou de hibou, au cri strident: les affidés s'appellent la nuit au moyen de ce cri qui leur sert de ralliement pour se réunir et se reconnaître. Ainsi, jadis, faisaient les Chouans de Bretagne.

Maintes fois, dans nos courses au Congo-Nord, mon confrère le P. Tanguy et moi avons été exposés à leurs attaques. Souvent il nous a fallu les écarter de vive force.

[1] Bulletin mensuel des Pères Blancs, p. 558 année 1905, p. 114 année 1906.

CHAPITRE XIV.

LES TOTEMS DES SORCIERS ET DE LEURS SOCIÉTÉS SECRÈTES.

NAGUAL ET NAGUALISME.

Sommaire. Les causes des nombreuses confusions entre féticheurs et sorciers. Points à traiter dans ce chapitre. La constitution des totems.

§ 1. **Les différents totems de sorciers.**

§ 2. **Nagual et nagualisme.**

1° Notion du nagual. Le nagual d'après Mr. VAN GENNEP. — Pourquoi nous n'admettons pas sa définition. — La véritable notion du nagual.

2° Notre première rencontre avec un nagual.

3° L'origine du mot nagual. Le mot et la chose. Les auteurs qui ont traité les premiers du nagual. Quelques faits rapportés par ces auteurs.

§ 3. **L'initiation au nagual.**

1° Initiation du jeune guerrier.

2° L'initiation du féticheur. Le choix du totem. La cérémonie d'initiation.

3° L'initiation du sorcier et le nagual. L'initiation au nagual.

4° Résumé des différences entre le nagual et le totem.

5° Le totem du fondateur d'une tribu est souvent son nagual.

6° Différence entre le nagual et le sorcier transformé en animal. Ce qu'il faut penser de cette transformation.

§ 4. **Les confréries des sorciers et leurs totems.**

Les pages précédentes ont montré les relations étroites mais aussi les différences profondes qui existent entre féticheurs et sorciers. Les relations proviennent d'un personnage souvent identique, les différences sont dûes à un but complètement différent et souvent opposé.

Si nous avons autant insisté sur ce point, ce n'est pas en vue d'une étude plus ou moins approfondie de ces deux ordres: elle n'aurait pas sa place indiquée ici. Ces observations étaient nécessaires à cause de leurs totems, très différents d'esprit et de nature, et sur lesquels on nous paraît avoir fait souvent quelques erreurs, les prenant à tort indifféremment les uns pour les autres. Or, rien n'est moins juste que cette conception.

Ces erreurs sont dûes d'abord à la confusion entre féticheurs et sorciers, termes pris à tort l'un pour l'autre. Nous ne nous en préoccuperons plus désormais. Elles sont attribuables ensuite à une connaissance imparfaite du sujet, sur lequel nous nous efforcerons d'apporter quelques données nouvelles. Une grande source des confusions qui surgissent ainsi sans cesse, provient, nous semble-t-il, des divers totems qui peuvent appartenir à un même sorcier, à plusieurs titres différents. De plus, cette transformation du sorcier en animal qu'on lui prête souvent, à tort ou à raison, joue un grand rôle.

De là, les points suivants, utiles à faire remarquer:

Les différents totems de tout sorcier appartiennent à trois catégories distinctes:

1⁰ En tant qu'il fait partie d'une tribu.

2⁰ En tant qu'il peut, en même temps que sorcier, être aussi féticheur.

3⁰ En tant que sorcier proprement dit.

* * *

I⁰ En tant qu'il fait partie, comme tout guerrier, de la tribu, chaque sorcier a les totems suivants: 1⁰ totem tribal. 2⁰ de clan, 3⁰ de phratrie, 4⁰ de famille, 5⁰ individuel.

Nous avons déjà étudié ces divers totems et fait remarquer qu'en somme ils peuvent se résumer et se résument souvent, de fait, en un même totem.

II° En tant qu'il peut être féticheur, le sorcier aura par là même deux totems: 1° un totem individuel, 2° un totem de classe.

Rien n'empêche que ces totems soient encore similaires, ou également les mêmes que les totems de la première catégorie. Dans ce cas, ils se fortifient les uns les autres: la puissance augmente d'autant, et si les défenses totémiques sont plus strictes, l'observance est aussi plus facile. En fait, les féticheurs donnent souvent aux nouveaux adeptes comme totem individuel le totem de clan ou de famille, à condition que ce soit un totem « animal ». Le totem de classe, existant déjà, est par là même indépendant de la volonté individuelle du féticheur « recevant », ou initiateur, aussi bien que du « récipiendaire ».

III° En tant que sorcier:

1° le sorcier n'a pas de totem individuel, mais « un animal voué ». Nous donnerons les différences profondes qui existent entre « totem » et « animal voué ».

2° à l'imitation des classes de féticheurs, les classes d'initiés dirigées par les sorciers ont des totems de classes. Ces classes se recrutent chacune dans leur tribu.

3° les sociétés exclusivement formées de sorciers, se recrutent dans plusieurs tribus différentes, et au besoin, quelque soit l'état politique des tribus, ennemies ou non. Elles englobent la nation toute entière. Un sorcier est toujours l'allié de tout autre sorcier, au moins au point de vue de la fédération, car souvent la lutte, au point de vue influence, est implacable entre eux.

Ces sociétés de sorciers n'ont point de totem, mais obéissent à un esprit.

Enfin, nous avons déjà parlé des diverses transformations de sorciers. Nous y reviendrons rapidement pour montrer qu'il ne faut pas les confondre, comme on l'a fait souvent, avec le nagual ou « animal voué » au sorcier.

Nous avons traité suffisamment des totems nationaux et autres pour n'avoir pas besoin d'y revenir ici en parlant du sorcier. Il les possède seulement en tant que guerrier faisant partie d'une collectivité organisée.

En tant que féticheur, il peut avoir deux totems, un totem individuel, un totem de classe. Nous les avons déjà étudiés. Quelques mots suffiront donc ici.

§ 1. Les différents totems de sorciers.

Les féticheurs, ayant calqué leur organisation sur celle de la tribu, et élevé en quelque sorte pouvoir contre pouvoir, ont tout d'abord chacun leur totem individuel, qu'ils reçoivent à leur entrée dans la société. Ils ont également donné des totems à leurs collectivités organisées.

A son entrée dans la société, le jeune homme recevra donc un totem. Ce totem, nous le savons déjà, sera généralement un animal ou un oiseau dont les qualités sont de nature à être utiles au protégé.

De même que chaque individu reçoit son totem, de même chaque classe de féticheurs possède son totem: pour les mêmes raisons que nous avons déjà citées, c'est également un animal ou un oiseau. Ce protecteur porte le nom de *mvame* ou d'*étotore*.

Pour les sorciers, la situation est toute différente.

A l'imitation des féticheurs, pour mieux se dissimuler, ou encore unir leurs efforts en vue d'un but commun, ils ont donc, eux aussi, constitué des sociétés. Mais, chose très importante à remarquer à ce point de vue du totémisme, ces sociétés sont pour ainsi dire «doubles».

Tout d'abord, dans les sociétés secrètes dirigées par les féticheurs, il y a les chefs, qui sont féticheurs, et les adeptes ou initiés, ayant subi les épreuves, qui, eux, ne sont nullement féticheurs. De même, dans les sociétés fondées et dirigées par les sorciers, nous trouvons deux grades ou deux sortes différentes d'individus: 1° les sorciers: ils se recrutent en dehors de la société, au moyen d'enfants longuement formés dans ce but; 2° les initiés, obéissant aux ordres des sorciers, et participant aux fêtes anthropophagiques.

Cette formation est calquée sur celle de la tribu ou sur les formations similaires des féticheurs. De là, chaque société aura son totem particulier de «classe». Ce totem sera encore un animal; on lui rendra d'ailleurs les honneurs habituels; le culte sera le même; en somme, rien de changé. Ainsi, chez les Baluba, où l'organisation des sorciers, beaucoup plus forte, tend à envahir les confréries de féticheurs, et à les dominer en se mêlant avec elles.

nous trouvons les sorciers Bahayo partagés en cinq classes, ayant chacune leur totem protecteur: 1° les Mulumba avec l'oiseau *kasozo,* 2° les Kileme avec l'oiseau *kininga,* 3° les Tundulu avec l'antilope *tundu,* 4° les Mutendu avec l'oiseau *tuba,* 5° les Lubele avec la tourterelle et le crocodile.

De même, chez les Fàñ, les *Ngil* auront le poisson *ngil,* les *Akhûñ,* l'oiseau *akhûñ* ou chouette, les *Wôñ* le crocodile, les *Vodu*[1] le serpent noir. Tous ces totems rentrent dans la loi générale, c'est-à-dire que, par exemple, si dans une tribu où les *Wôñ* n'existaient pas encore, une société de ce genre se fonde, par le fait même, elle aura le crocodile pour totem. Ce ne sera pas **tout** crocodile, mais seulement **les** crocodiles, issus et parents des crocodiles déjà totems de la société mère dont la nouvelle société ne sera qu'une filiale. Dans ce cas, au fondateur de déterminer à quels signes et de quelle manière on pourra reconnaître le totem crocodile protecteur de la nouvelle secte. Dans cette formation, nous ne trouvons donc rien qui déroge à la loi générale.

Si les sorciers étaient ainsi restés constitués, il n'y aurait là en somme qu'une lutte d'intérêts et de pouvoirs. Mais de même que les féticheurs se sont constitués en associations où les seuls féticheurs sont admis, de même les sorciers se sont constitués en sociétés, en associations, d'où tout initié non sorcier est soigneusement exclus. Là, nous entrons dans un domaine beaucoup plus mystérieux.

Lorsque, plus haut, nous parlions de ces réunions de sorciers, où, venus de loin par des moyens inconnus, ils se rassemblaient en quelque lieu écarté, nous parlions des seules réunions de sorciers proprement dits, qui excluent les simples adeptes.

* *
*

Ayant ainsi écarté tous les totems qui n'appartiennent point au sorcier en tant que tel, nous restons en présence des points suivants:

1° Au premier abord, chaque sorcier paraît avoir son totem: c'est un animal, un oiseau, un reptile, auquel il rend des honneurs particuliers.

[1] Cf. avec les *Vaudoux* des Antilles, société noire secrète adorant le serpent.

La plupart des auteurs désignent cet animal familier sous le nom de nagual, nyarong etc. L'ensemble des faits qui se rapportent au nagual prendra naturellement le nom de nagualisme. Or, ces auteurs ne voient dans le nagual, nyarong etc. et dans le nagualisme, qu'une forme particulière de totems et de totémisme. Cette opinion est-elle fondée? Le nagual est-il un totem?

Nous sommes d'une opinion complètement opposée.

Nous entrons ici dans un domaine tellement particulier que nous serons forcés de nous étendre assez longuement.

2° Si les confréries ou associations dirigées par les sorciers ont des totems protecteurs, animaux ou oiseaux, les associations de sorciers proprement dites n'en ont pas. Tous sont unanimes à le dire: ils obéissent à un esprit que les Fañ désignent sous le nom d'*engungure*.

3° L'animal voué, ou nagual, ne doit pas être confondu avec le sorcier lui-même, si tant est que ce dernier ait le pouvoir, comme les Noirs l'affirment, de se transformer lui-même en animal, oiseau etc.

§ 2. Nagual et nagualisme.

En parlant de la notion du totem[1], nous avions mentionné le nagual et le nagualisme, comme devant être différenciés du totem et du totémisme. «Ce sont, disions-nous, des faits qui tout en se rattachant au totem par des liens étroits, paraissent néanmoins devoir en être séparés comme ne venant pas de la même source et ressortissant d'un autre ensemble cultuel»[2]. Et plus loin[3]: «Quantité de faits qui se rapportent au nagualisme et, par conséquent, d'une certaine manière au culte de l'animal fétiche sont à rejeter complètement en dehors du totémisme . . .» Ailleurs encore[4]. «Nous ne pouvons souscrire à l'opinion de van Gennep écrivant: «Avec A. Lang, je réserve le nom de totem à l'allié animal, végétal etc., d'un groupe de parents, clan, phratrie etc., et préfère voir conservé aux alliés et protecteurs animaux etc. d'individus leur nom local (nyarong, nagual etc.). Sinon, il n'y a plus moyen de s'entendre.»

[1] Chap. II, p. 34, en note, et p. 24 et 25.

[2] p. 24. [3] p. 34. [4] p. 24.

I° Notion du nagual.

Dans les pages précédentes, nous avons examiné la genèse du totem, et montré comment, pour nous, totem individuel, totem de famille, de phratrie, de clan, de tribu et de nation ressortissaient d'un même corps de doctrine; comment ils avaient tous, pour même origine, le totem du fondateur de la tribu, du premier père de la première famille, cellule sociale qui par essaimination successive avait donné la nation avec toutes les collectivités que nous y trouvons aujourd'hui.

Il est évident qu'à la rigueur, s'il ne s'agissait que d'une question de mots, d'une appellation à donner à un ensemble de faits, on pourrait parfaitement appeler nagualisme l'ensemble des faits se rapportant au nagual, et conserver le nom local de nyarong, nagual etc., pour désigner l'allié et le protecteur animal des individus.

Malheureusement, il n'en est pas ainsi. Le mot nagual a déjà son appellation reconnue: ce n'est pas un totem individuel: c'est «l'animal voué».

Le nagual, dit VAN GENNEP [1], après LANG [2] est le nom local du totem individuel.

Nous ne saurions, pour les Fañ, admettre cette opinion, et toutes les recherches que nous avons pu faire, tant dans les tribus voisines que pour celles de Madagascar, dont parle VAN GENNEP, nous confirment dans notre idée. Le nagual n'est pas le nom local du totem individuel, mais «d'un» totem individuel, ou bien mieux encore, car nous n'admettons même pas qu'il y ait là «totem», d'un «animal voué» à certains individus, peu nombreux qui, dans l'espèce, sont les sorciers. De là, les propositions suivantes:

1° Le nagual n'est pas le nom local du totem individuel: c'est le nom local du protecteur animal de «certains» individus: ce sont deux conceptions différentes répondant à des buts divers. Et nous ne disons pas «totem», mais «protecteur animal», ce qui n'est pas la même chose. Profonde est la distinction entre ces deux mots: le totem individuel et le totem de certains individus, distinction qui, au premier abord, paraît si peu importante.

[1] VAN GENNEP, Tabou et Totémisme à Madagascar, p. 305.

[2] A. LANG, Social Origins, p. 133—134.

2° Nagual et nagualisme se «rapprochent» étroitement du totem et du totémisme, en ce que, dans les deux, nous trouvons un protecteur animal et un ensemble de faits se rapportant à ce protecteur, mais ils sont «différenciés» complètement en ce sens que:

a) Le totem, considéré dans sa forme essentielle, c'est-à-dire comme totem familial ou tribal, n'est pas un être vivant actuellement, mais un être ayant vécu autrefois, ayant transmis ses qualités, et surtout la vertu de son alliance, à tous ses descendants, en fait à ses seuls descendants vivant actuellement.

Le nagual, au contraire, n'existe pas en tant que nagual familial ou tribal. Le nagual qui semble protecteur d'une collectivité (telle une société secrète) est le protecteur «du chef» de cette collectivité, et non de la collectivité.

Si l'on veut admettre avec Lang et van Gennep que le nagual est le totem individuel, on nie par là même le totémisme. En effet, au dire de tous les auteurs[1], le culte est totémique, lorsqu'il s'adresse, non pas à un individu, mais à une collectivité. Nous nous rallions pleinement à cette opinion. Or, l'animal protecteur, ou plutôt, puisque ce peut être toute autre chose qu'un animal, l'être donné comme protecteur, à tout individu ou du moins à la plupart des individus à leur naissance, représente une collectivité, et non pas un être isolé. Un individu qui aura pour totem individuel le tigre, aura pour totem non pas tous les tigres, mais seulement «les» tigres offrant telle particularité, donc une collectivité. L'individu, au contraire, qui aura «un» tigre comme nagual aura «ce» tigre-là «seul» comme nagual: il n'en pourra changer, et les autres tigres ne lui seront rien. Ce tigre, comme tous les autres naguals, quelqu'ils soient, constituera donc une unité, et non pas une collectivité. Donc, il n'y aura pas totémisme.

D'où cette deuxième conclusion:

b) Le nagual constituant une unité, et non pas une collectivité, ne saurait être totem, et le nagualisme est par là même tout différent du totémisme.

Enfin, par suite même de ce que nous avons dit, le totem individuel ne saurait disparaître: la mort en effet de tel ou tel tigre

[1] cf. Bros, Religion des peuples non civilisés, p. 208.

peut affecter, ou non, la tribu, le clan, la famille, ou l'individu dont il est, non pas **le** totem, mais **un** totem. Mais la mort de ce tigre ne sera en aucune façon la mort du totem, puisque le totem tigre est une collectivité, aussi bien pour la tribu que pour l'individu.

Au contraire, la mort de tel ou tel tigre, nagual de tel sorcier, l'affectera profondément. Là, en effet, il n'y a pas collectivité, mais unité. Jamais le nagual mort ne peut être remplacé. Tant pis pour le sorcier! il perd par cette mort de son animal voué l'agent le plus actif de son autorité et de sa puissance. Souvent, sa propre vie est liée à celle de son nagual et réciproquement: s'il est lui-même malade ou s'il meurt, son nagual meurt ou souffre; de même, si le nagual meurt ou souffre, l'homme également meurt ou souffre.

Donc, en résumé, si un sorcier a pour totem individuel, **le** tigre, c'est le clan-tigre, c'est telle ou telle collectivité tigre offrant telles ou telles particularités qu'il a pour totem et non une unité. De là, peu importe pour lui que tel ou tel tigre de cette collectivité vienne à mourir. S'il n'y a eu aucune faute de sa part, il ne s'en préoccupera en aucune façon. Si, au contraire, il y a faute, ce sera une faute rituelle qu'il devra expier par des sacrifices déterminés d'avance.

Mais si un sorcier a pour nagual **un** tigre, ce tigre est une unité; ce n'est pas le clan tigre qui est nagual, ce n'est pas la collectivité. Le totem individuel se remplace: le nagual ne se remplace pas.

II° Notre première rencontre avec le nagual.

Ce fut en 1896 que nous rencontrâmes pour la première fois chez les Fañ, un nagual et son « propriétaire ». Nous nous trouvions alors dans un village de la rivière Tsini[1], nommé Ongek.

Voici ce que j'écrivais quelque temps après:

«En ce village d'Ongek, nous avions été reçus par un vieux chef qui, très libéralement du reste, nous avait offert la moitié de sa case, se réservant un seul coin de la grande chambre d'entrée.

[1] Cette rivière coule au nord de Libreville, et va se jeter dans la Mondah. Le territoire qu'elle arrose est assez peuplé: on y trouve les Fañ des tribus Yemvêñ, Esingi, Abé etc., les Bulu, les Benga et plusieurs autres peuples, acculés à la mer et presque detruits.

Nos catéchistes couchaient, les uns près de lui, les autres avec moi, dans la petite chambre où reposait ordinairement le vieillard.

La nuit s'écoulait tranquille quand, soudain, vers les deux heures du matin, je suis réveillé par un froissement de feuilles sèches tout près de moi. J'écarte les plis de ma moustiquaire; j'écoute: rien, je me serai trompé. Je referme la moustiquaire et me dispose à dormir de nouveau: le même bruit se renouvelle; n'y tenant plus, je saute à bas de mon lit et allume ma torche. Horreur . . . Jugez de mon effroi: un énorme serpent noir, long de près de trois mètres, de l'espèce la plus dangereuse, se tenait immobile, lové dans un coin, la tête dressée, les yeux brillants, sifflant de fureur, prêt à s'élancer. Instinctivement, je bondis sur mon fusil, mettant l'animal en joue. Le coup va partir: déjà les enfants, réveillés en sursaut, ont poussé un cri de terreur folle; mais, au même instant, la torche est éteinte, mon arme relevée d'un coup sec: la charge s'est perdue en l'air.

«— Ne tire plus, *minissé*[1]; ne tire plus, je t'en prie, s'est écrié le vieillard, qui soudain a surgi à mes côtés, car c'est lui qui a relevé mon fusil, ne tire plus. En tuant le serpent, c'est moi que tu aurais tué: ne crains rien; le serpent est mon *élâñéla.*»

Cette scène s'était passée bien plus vite que je ne saurais le retracer ici. Et déjà, le chef s'était jeté à genoux près du reptile, l'entourait de ses bras, le serrait sur sa poitrine. L'animal se laissait faire tranquillement, sans révolte, ne manifestant ni colère ni frayeur. Le vieux chef l'emporta ainsi, le coucha près de lui dans l'autre case, me recommandant bien de ne plus avoir peur, et surtout de ne jamais parler de la chose.

Cependant, les enfants et moi, fortement impressionnés, nous ne dormîmes plus de cette nuit-là, et j'attendais le jour avec impatience pour demander à mon hôte de plus amples explications.

«— C'est mon *élâñéla*! s'était-il écrié, et les enfants me disaient, de leur côté: «Prends bien garde, *minissé,* c'est le bon Dieu qui nous a protégés tous. Le vieux coquin avait envoyé son animal pour nous tuer: sois-en sûr. C'est son *élâñéla.*»

Sur le moment, j'avoue que je restai assez sceptique! Malgré mes instances, le vieux chef ne voulut me donner aucune explica-

[1] *Minissé*, corruption du mot anglais ministre = missionnaire.

tion, prétextant la loi absolue du secret de l'*élâñéla*. Plus tard, je compris d'autant mieux son mutisme que, n'ayant pu me tuer une première fois, il essaya, avec un certain succès, il faut le lui reconnaître, de m'empoisonner. J'étais cependant sur la voie; après maintes recherches ultérieures, il me fut facile de constater, à bien des reprises, l'existence des *élâñéla* et d'étudier leur initiation. *Elâñéla* et nagual étaient une seule et même chose.

Mais avant de revenir à notre *élâñéla*, commençons par transcrire de nouveau ce que nous écrivions en 1898 [1], au sujet du nagual, longtemps avant que Mr. van Gennep ne se fût à son tour occupé de la question.

III° L'origine du mot nagual. Le mot et la chose.

Le mot nagual, aujourd'hui assez fréquemment employé, est dû aux langues indiennes caraïbes des Antilles. Dans sa forme première, *nahual*, il désigne un animal devenu frère de sang d'un homme par inoculation réciproque; c'est là le sens primitif. D'autres auteurs ont voulu y voir le génie familier. C'est un tort, à notre avis. Le nagual se rapproche, à certains points de vue, du nyarong malgache. Le premier auteur, pensons-nous, qui ait parlé du nagualisme, date du XVII[e] siècle. C'est Barboso de Mendoza, évêque missionnaire de l'Amérique centrale, cité dans la Carta pastoralis, de Nunez de la Véga, évêque de Chiapas. Vient ensuite le P. Burgoa, dans sa «Description géographique de S[t] Domingue», plus tard, l'abbé Brasseur dans ses «Antiquités mexicaines». Actuellement, ce mot est devenu d'usage courant.

Ouvrons le livre publié par l'abbé Brasseur, sous le titre d'*Antiquités mexicaines*. Nous y trouverons le récit de cérémonies qui ressemblent étrangement aux nôtres et complètent admirablement les lignes précédentes.

«Les missionnaires, dit-il, ont trouvé un grand obstacle à la conversion des indigènes dans le nagualisme (*nahual*, génie familier, Satan). Tout enfant recevait le nom correspondant au jour astrologique qui l'avait vu naître. On le vouait au protecteur visible ou invisible de toute sa vie, à celui qu'il devait regarder, selon l'expression de l'évêque de Chiapas, comme les catholiques regardent

[1] Voir Missions Catholiques 8 Juillet 1898.

leur ange gardien. Le maître ouvrait à l'enfant une veine derrière l'oreille ou sous la langue, en tirait, à l'aide d'une lancette d'obsidienne, quelques gouttes de sang qu'il offrait au démon comme une marque de servage et le signe d'un pacte contracté avec le nagual. Ensuite, le maître désignait au père de l'enfant la caverne où, arrivé à l'âge de raison, celui-ci devait se rendre, afin de ratifier en personne, avec son nagual, le contrat tenu en son nom.»

«A son entrée dans la vie, dit à son tour le P. Burgoa (*Description géographique de Saint-Domingue,* p. 223), le néophyte est voué à un animal quelconque. Au jour désigné, l'initiateur vient chercher son disciple pour lui présenter l'animal qui lui a été indiqué au jour de sa naissance et dont il doit partager le sort et la fortune. Au milieu de la nuit, il offre un sacrifice au démon qui fait venir son nagual sous la forme de l'animal dont il porte le nom, lion, serpent, crocodile, mais qui se montre alors si doux, si privé, si docile, que le jeune homme ne peut s'empêcher de le caresser et de lui parler comme à un ami intime. Cette entrevue, pleine de tendresse, est comme le sceau du pacte conclu avec le démon. Dès ce moment, leur sort est tellement lié que, par une permission de Dieu et par un châtiment positif du Ciel sur ces hommes aveuglés, ils sont abandonnés entièrement à l'ennemi du salut: ils se livrent à lui avec une volonté si complète que Satan leur fait sentir le contre-coup des blessures reçues par l'animal, leur ami et nagual.»

«Le P. Diégo, dit plus loin Burgoa, était un religieux de beaucoup de courage et de sang-froid. Malgré son âge avancé, rien ne l'intimidait. Il reprenait sans crainte, quand ils commettaient quelque chose de répréhensible, tous ceux qui l'entouraient. De ce nombre fut un Indien coupable d'une faute très grave. L'indigène en éprouva un vif ressentiment. Pour se venger, il alla se poster dans une rivière qui sort du lac et que le religieux devait traverser pour aller confesser un moribond. Le P. Diégo prit un des chevaux du couvent et partit tranquillement en récitant son office: à peine fut-il entré dans la rivière avec sa monture qu'il se sentit arrêté, son cheval faisant de vains efforts pour avancer. Ayant baissé la tête pour reconnaître la cause de cette résistance, il aperçut un caïman qui cherchait à entraîner l'animal au fond de l'eau.

« A cette vue, le P. Diégo lança son cheval avec tant de vigueur qu'il entraîna le caïman hors de la rivière. Les ruades de la monture et quelques coups d'un bâton ferré sur la tête de l'animal le forcèrent à lâcher prise et le religieux continua son chemin, laissant la bête étendue sur le rivage. En arrivant au lieu où il était attendu, son premier soin fut de raconter ce qui venait d'arriver. Mais, au moment où il achevait de confesser son malade, on lui annonça que l'Indien, puni quelques jours auparavant, venait de mourir « des suites, avait-il dit, des coups qu'il avait reçus du cheval du P. Diégo ». Le religieux alla aux informations: on trouva le caïman mort sur les bords de la rivière et l'on constata que l'Indien portait effectivement les marques des blessures dont son nagual avait dû périr.

De son côté, un autre écrivain du XVIIIe siècle, Nunez de la Véga, évêque de Chiapas, écrit dans sa *Carta pastoralis* ces mots bien significatifs:

« Outre les communications particulières avec leurs naguals, les maîtres pouvaient à leur gré se transformer sous la figure de l'animal qu'ils avaient pris pour génie tutélaire. Les démons revêtaient également toutes les formes qui plaisaient à leurs amis pour la satisfaction de leurs désirs » [1].

Non seulement ces coutumes existent en Amérique, mais on les retrouve aussi bien dans les autres parties de l'Afrique, à Madagascar, par exemple, où le crocodile-nagual est fréquent [2], chez les Baluba et dans les nombreuses tribus du Centre africain. Nos Annales apostoliques du St Esprit ainsi que le Bulletin des Pères Blancs d'Afrique ont cité à maintes reprises de nombreux faits se rapportant à cet ordre de phénomènes.

Les explications varient: la chose demeure certaine. Il est étrange de retrouver mêmes croyances, mêmes transformations en Amérique et en Afrique.

§ 3. L'initiation au nagual.

L'initiation qui donne un animal voué ou nagual à certains individus (sorciers), est et ne peut être que toute différente de l'initiation habituelle au totem, soit de guerrier, soit même de féticheur.

[1] Nous n'insistons pas sur ces formes particulières.

[2] Voir aux Notes justificatives la Note III.

Ainsi, lorsque le jeune homme, arrivé à l'âge viril, est appelé à faire partie des guerriers, il subira une série d'épreuves, en même temps qu'on lui fera «connaître» le totem de la tribu; bien souvent, il recevra après les épreuves le totem qui sera désormais, à proprement parler, son totem individuel. Nous avons déjà vu quelques-unes de ces initiations. Décrivons brièvement, pour mieux en faire ressortir la différence avec le nagual, l'initiation du jeune guerrier et l'initiation du féticheur, puis le choix de leurs totems.

I° L'initiation du jeune guerrier.

Par suite de l'esprit qui a présidé à leur formation, les premières initiations du jeune guerrier constituent pour ainsi dire une sorte de seconde naissance. En en retraçant les principales cérémonies, on pourra donc y retrouver facilement une partie des ritesproprement dits de la naissance [1].

Lorsque le temps de l'initiation est arrivé pour les jeunes gens, le chef du village ou de la tribu réunit ses guerriers dans l'*abèñe* et appelle tous ceux qui doivent prendre part aux épreuves. Chacun s'approche tour à tour et remet un cadeau dans une corbeille préparée d'avance. Cette corbeile est ensuite pendue dans l'*abèñe* en l'honneur des esprits [2].

Ce cadeau consiste en un pagne, un anneau de cuivre, deux bracelets et un collier du même métal, parfois de fer, et deux colliers de perles, de la poudre, des balles, une provision de bois rouge écrasé destiné à la toilette du chef le jour de l'initiation, et un peu d'huile. Le féticheur aura les mêmes cadeaux et de plus, il recevra de chaque associé, ou tout au moins de plusieurs, s'ils sont pauvres, un fusil par tête, un cabri et deux poules noires. Dans l'intérieur du pays, on doit y ajouter un chien châtré destiné au repas final et spécialement engraissé à ce sujet. Le don du fusil et du cabri est facultatif, mais l'omettre serait s'exposer à la colère du féticheur: on s'en garde bien. Le jour de l'épreuve arrivé, les jeunes gens sont emmenés dans la forêt et y restent

[1] Voir pour plus amples informations: Les Rites de la Naissance chez les Fâñ, par le P. Trilles. Bull. Sté de Gie de Neufchâtel, vol. XX, 1910—11.

[2] Cf. Bennett, Notes anthropologiques sur les Fâñ, *op. cit.*, p. 3.

pendant un mois sous la direction du féticheur pour y recevoir les enseignements nécessaires. Les chefs de famille y sont également admis pour transmettre les traditions du clan. Les épreuves diverses, destinées à voir si le jeune aspirant est vraiment apte à subir les fatigues inhérentes à sa nouvelle position, durent un mois. Lorsque la lune est nouvelle, les épreuves prennent fin. Les jeunes gens sont alors conduits dans une clairière au milieu de laquelle on a creusé de vastes et profondes fosses. On les a ensuite comblées avec des épines, feuilles de rotangs acérées, régimes de palmiers privés de leurs noix et dès lors fort piquants. On les piétine, on les recouvre de sable, en y laissant seulement une étroite ouverture. Ces fosses portent le nom de *bibi biyô*. Au signal donné, tous les jeunes gens s'y précipitent en se tenant par la main. S'il y a un ou plusieurs fils de chefs, ils ont droit à l'honneur (!) de se frayer les premiers un passage à travers ces fosses, longues au moins de 8 ou 10 m. Aussi est-il facile de concevoir en quel état les jeunes gens en sortent. On les conduit au bain. Le féticheur leur entaille *(etsile)* alors sur le cou, avec un instrument spécial *(mfor)*, cinq marques parallèles, nommées *bawu*. Dès lors, les jeunes gens ont le droit de manger la chair du sanglier *(ngü)* et de l'antilope rouge *(mvin)* qui leur était jusqu'alors interdite.

Après cette cérémonie, les jeunes gens sont ramenés dans la forêt pour y recevoir leurtotem. Chacun est alors renfermé dans sa case. Pendant la première soirée toute entière, on lui donne à boire la sève fermentée du raphia dans laquelle on a fait infuser une écorce amère et excitante, l'*owalé*. En même temps, il fume le chanvre *(yam)*[1].

Bientôt, le jeune homme s'endort comme abruti. On l'étend alors sur sa natte, et le lendemain, au réveil, il déclare au féticheur qu'il a vu en songe tel animal ou arbre, minéral etc. Il doit le décrire soigneusement, avec toutes ses marques, son aspect, l'endroit où il l'a vu etc. Cette épreuve recommence trois jours de suite. Le troisième jour, le féticheur qui a présidé à l'initiation l'appelle de nouveau, et lui fait répéter ses trois songes. Il l'envoie ensuite chercher l'un des trois objets, à son choix rêvés, en employant les paroles suivantes:

[1] Voir dans Missions catholiques (mai 1898) notre article: L'initiation au *Biéri*.

Va chercher cet objet (ou cet animal),
Va le chercher avec confiance!
L'esprit de tes pères t'accompagne[1].
C'est lui qui guidera tes pas
Et te préservera de tout danger.
Que le soleil, père des choses, soit ta lumière.
Que nul ne se dérobe devant toi!
Va, et sois plein de confiance.

Le féticheur bénit alors le jeune homme avec le *miam* rituel, c'est-à-dire en mâchant l'amome *(miam)*, et en crachant ensuite sur la tête du jeune homme.

Si le rêve du jeune néophyte lui a représenté un animal, oiseau ou reptile, la «bénédiction» solennelle du fusil ou de l'arc doit précéder cette cérémonie. Cette «bénédiction» est plutôt une «consécration» au soleil qui l'aidera à découvrir sa proie. Le jeune homme part alors en chasse ou à la recherche de l'objet: il ne doit pas revenir au campement de la forêt sans rapporter l'objet exact qu'il a rêvé. Défense à lui d'emporter aucune provision, de quelque nature qu'elle soit, de pénétrer dans un village, de boire autrement que dans sa main, d'absorber une liqueur fermentée, de manger le fruit de l'*asia*[2], de parler à qui que ce soit dans le chemin.

Lorsqu'il a rapporté au féticheur l'objet rêvé, celui-ci l'examine attentivement, et s'il est conforme de tout point au rêve, cet animal ou cet objet sera désormais le totem du jeune homme. Toutefois, par un sacrifice spécial, il devra tout d'abord être «consacré». Le jeune initié, devenu guerrier, conservera soigneusement par devers lui les restes calcinés (s'il est possible) de ce premier sacrifice. Ce sera pour lui un puissant préservatif qui interviendra dans une foule de circonstances rituelles. Très à tort, on dit parfois que c'est son «fétiche» personnel. Ce n'est nullement son fétiche: nous aurons occasion de revenir sur ce mot, c'est son totem, son *mvame* particulier, qui répond exactement au *mvamayôñ* général de la tribu.

[1] Preuve, soit dit en passant, de l'union intime entre le totémisme et le culte des ancêtres.

[2] *Asia* — *Pachylobus edulis*, des Térébinthacées. Le fruit, de la grosseur d'une prune est de couleur violette et de saveur très-amère, qui disparaît à la cuisson. Son goût devient alors fort agréable. L'*asia* est très-connu des Mpongwés, Fiotes etc. sous le nom de *safu*.

II° L'initiation du féticheur.

Le féticheur, lors de son initiation, subit des épreuves d'un autre genre que le jeune homme. Ces épreuves se distinguent par leur degré plus marqué de cruauté et surtout par l'offrande d'une victime. Cette victime sera tout d'abord consacrée par des rites spéciaux. Puis, seulement après les épreuves, et lorsque le féticheur, néophyte a été jugé capable d'entrer dans le corps sacerdotal, a lieu le choix du totem. Mais ce choix ne revient pas au récipiendaire. C'est le féticheur «recevant» qui le donne au nouvel adepte. Celui-ci est tout d'abord soumis à un jeûne sévère, de sept jours au moins. Pendant ce temps, il lui est absolument interdit, sous aucun prétexte, de sortir de sa case. Cette case est à l'écart, dans un coin de forêt réservé aux féticheurs, et nommé *éli béngan*. Nul ne doit en approcher. Tout rapport avec une femme, même un simple regard, déterminerait l'exclusion perpétuelle. De plus, la femme serait elle-même mise à mort, sans que le père ou l'époux ait droit à aucune compensation, pécuniaire ou autre.

Pendant la réclusion du néophyte féticheur, son «recevant» a choisi le totem. Presque toujours, ce qui évite bien des complications, il prend le totem de classe, auquel est déjà consacré la confrérie.

De quelle nature sont ces totems? Jamais ils n'appartiendront au règne minéral; jamais, non plus, ce ne sera un phénomène céleste, un esprit quelconque, matérialisé ou non, ainsi qu'il arrive dans les totems de clan ou de tribu.

Le totem de classe est en général un oiseau, un animal rapide à la course, rarement un animal redoutable, et encore ce dernier sera-t-il pris par rapport à ses propres qualités et non en vertu de son pouvoir nocif. La société secrète, en effet, recherchera plutôt, comme totems protecteurs, ceux qui lui assureront en cas de danger, une bonne, prompte et sûre retraite: d'où choix symbolique d'oiseaux rapides, l'hirondelle de fleuve, le koulyèbe qui file comme une flèche, l'aigle ou le vautour que leur vol puissant met à l'abri de leurs ennemis, la tourterelle ou le ramier qui savent si bien dissimuler leur nid, de sorte qu'il échappe à tous les regards. Ce sera encore l'antilope aux jambes agiles et à l'oreille fine, celle qui surtout sera

la plus difficile à saisir. Enfin, parfois on verra figurer le crocodile comme totem, non parce qu'il est méchant et mange les hommes, mais parce qu'à la moindre alerte, sans cesse aux aguets, il plonge et disparaît au fond du fleuve, ou, encore que sa carapace d'écailles le rend invulnérable aux flèches et aux javelots.

Telles sont les qualités que requiert pour elle la société secrète.

Le «consécrateur» a donc choisi le totem, généralement celui de la classe. Il doit alors s'en procurer un lui-même, mais le prendre «vivant». Il l'amène dans la case du «consacré», et pendant une nuit entière, celui-ci doit le conserver sur sa poitrine, au moins autant qu'il est possible. Au matin, dans une cérémonie solennelle, le totem est amené au milieu de la clairière, aspergé d'eau lustrale; les féticheurs présents tournent en dansant autour de lui, puis chantent l'hymne au totem. Le récipiendaire le répète avec eux. Cet hymne exalte la force du totem, sa vaillance, sa rapidité à la course, et surtout le remercie de la protection qu'il apporte à la société. Puis, après cet hymne, le futur féticheur va prendre la victime qu'il doit offrir. Il la conduit devant le totem. C'est ordinairement un esclave étranger, car pour éviter toute faute rituelle possible, il ne doit pas faire partie de la nation fâñ [1]. Toutefois, il est permis, et le cas est fréquent, de prendre une femme fâñ. L'esclave, ou la femme, est solidement garotté. En général, il n'oppose d'ailleurs aucune résistance, d'autant plus que la veille au soir, on a eu soin de lui faire boire l'*aléwané,* décoction d'herbes et de champignons ligneux qui ont la propriété d'abolir la mémoire. Le néophyte le fait marcher ou le pousse, devant lui, et par trois fois tourne autour du totem. Puis il le renverse à terre, l'attache devant le totem, et, avec le *mfor,* lui tranche d'un coup sec les carotides: le sang est recueilli dans un vase de terre qui sera soigneusement brisé après la cérémonie et enfoui dans le sol. Dès que le sang a fini de couler, les féticheurs s'avancent. Le chef le premier, les autres ensuite, le néophyte le dernier, tous trempent la main dans le vase et aspergent le totem en dansant tout autour.

[1] On choisit un esclave étranger ou une femme parce que l'un comme l'autre n'ont pas de totem, et dès lors nulle offense rituelle n'est à craindre.

Immédiatement après, le chef féticheur s'en approche à son tour, lui barbouille le cou du sang de la victime, puis, d'un coup sec, lui tranche également les carotides: le sang qui jaillit est soigneusement recueilli, car pour éviter toute profanation, aucune goutte ne doit tomber à terre. Le sang de la victime est ensuite mêlé à celui du totem: chacun plonge la main dans le vase et l'agite; quand le mélange est bien opéré, on place le vase sur le feu préparé à cet effet, et dès que le sang commence à se coaguler, chaque assistant s'approche et en boit une partie. Le néophyte passe le dernier et doit absorber tout ce qui reste, quelque soit la quantité.

La victime et le totem sont alors transportés sur un bûcher spécial. Souvent, on commence par ouvrir le corps de la victime; on lui enlève le cœur, et à la place, on introduit le totem. Dès que le feu a suffisamment rôti les deux corps, on les prend, et la victime est mise à part pour être consommée. Le totem est replacé sur le feu et entièrement détruit. On met seulement à part les cendres des os calcinés et broyés. De même, on garde les os de la victime, et on les réduit en cendres pour les mêler à celles du totem. Ces cendres sont ensuite partagées entre tous les assistants: la plus grosse part est donnée au nouveau féticheur: elle constituera son fétiche «totémique», et il s'en servira dans toutes les occasions où il aura recours à son totem. En particulier, lorsqu'il assistera à la «consécration» d'un nouveau féticheur, après l'immolation du totem dont nous venons de parler, il déposera une pincée de ces cendres sur le corps du totem; tous ses confrères, l'imiteront, afin d'unir, dans une alliance mystique, tous les totems au sacrifice commun.

La cérémonie est achevée. Avant de rentrer au village, le nouveau féticheur doit en faire disparaître tout vestige, veiller avec soin à ce qu'aucune goutte de sang, aucune parcelle de cendres ne soit profanée. Il disperse le bûcher, enterre le vase du sang à l'écart, et revient alors seulement chez lui, honoré d'une dignité nouvelle.

La cérémonie a été absolument secrète en ce sens que nul profane ne doit y assister, mais elle reste cérémonie légale, et tout

le monde, au village, ne fût-ce que pour s'en abstenir, sait où et quand elle a lieu. Toutefois, il est interdit à quiconque d'en parler. Celui ou celle qui le ferait devrait payer une amende, généralement une poule ou une chose d'une valeur équivalente.

L'initiation au totem rentre donc, pour le féticheur, dans les conditions ordinaires.

Toute autre est celle du sorcier.

III° L'initiation du sorcier, et le nagual.

Dans un livre[1] publié il y a déjà quelques années, l'auteur, Mgr. Buléon, mort récemment Evêque du Sénégal, retrace ainsi de visu l'initiation du sorcier[2]. A cette époque, le futur évêque construisait une nouvelle mission dans une des parties les plus fétichistes de la Gabonie, et la plus soumise à l'empire des sorciers, le Fernan-Vaz. Ce qu'il y a vu, c'est ce que nous avons vu nous même plusieurs fois, et son témoignage vient singulièrement corroborer le nôtre.

«Se faire initier sorcier, c'est se faire initier, par des cérémonies secrètes, à certains rites au moyen desquels on doit obtenir quelque faveur insigne d'un esprit dont on reconnaît la puissance. Les grâces qu'on demande sont aussi signalées que les conditions qu'on impose sont parfois monstrueuses: on devient féticheur[2] pour se débarrasser de ses ennemis, vivre longtemps, acquérir de la puissance et des richesses . . . On comprend que la tentation soit puissante et que plus d'un s'y laisse entraîner.

«Guidé par la vengeance, l'avarice ou l'ambition, un Noir quitte un jour son village, où il ne compte revenir qu'armé du pouvoir mystérieux et redoutable, qui lui permettra de donner satisfaction à ses désirs. Le but de son voyage peut être éloigné: il n'a souvent que trop raison d'aller chercher au loin, et très ordinairement en dehors de sa tribu, celui qui doit lui conférer les merveilleux privilèges. Son absence se prolonge quelquefois plusieurs

[1] Sous le Ciel d'Afrique, Récits d'un Missionnaire, par le R. P. Buléon, de la Cong. du St Esprit, p. 88 et ss.

[2] Par une confusion déjà plusieurs fois remarquée, l'auteur emploie indifféremment «sorcier» et «féticheur». Observons toutefois à sa décharge que dans sa contrée, beaucoup de féticheurs sont également sorciers.

mois: car la longueur de l'initiation dépend de la nature du fétiche et de l'importance de la faveur à obtenir.

«Les cérémonies se font toujours pendant la nuit, dans une case qui n'a été construite que pour abriter les scènes de fétichisme. Tout y prend, les personnages et les actes, un aspect grotesque, quand l'horrible ne s'y ajoute pas, avec je ne sais quoi en plus de cabalistique et d'infernal.

«L'initiateur est debout: revêtu d'une peau de singe et de feuillage, tatoué de rouge et de blanc, la tête surmontée d'une immense coiffure, il exécute des danses en chantant. La musique est très belle et on y sent respirer un souffle puissant, quoique mélancolique: mais comme les paroles ne sont pas très variées et qu'elles reviennent toujours les mêmes à brefs intervalles, on comprend que le chant puisse produire une impression de monotonie, surtout (ce qui peut arriver) quand il dure la nuit entière. Quelquefois, d'ailleurs, on varie les airs. — Les autres initiés présents chantent toujours le refrain.

«Le patient est assis par terre, un simple pagne autour des reins et plus tatoué encore que les autres. Souffrant de privations cruelles dont la continuité augmente le danger, soumis à des exigences graduées avec un art savant, prenant part à des cérémonies qui frappent son imagination, tout en le fatiguant par leur longueur, il s'affaiblit graduellement, il se sent envahir par le côté sombre et mystérieux de l'initiation, il devient une sorte d'halluciné.

«Au fond de la case, il y a une statue grossièrement sculptée. Sous la statue, on a déposé un paquet contenant des ossements d'un homme mort depuis longtemps, et devant elle on a accroché un miroir dont la face réfléchissante est tournée vers les spectateurs. Toutes les fois que l'on procède aux cérémonies de l'initiation, on amène le postulant féticheur devant le miroir et on lui demande: «Que vois-tu?» Pendant longtemps il est obligé de répondre: «Je ne vois rien.» Tant que sa réponse est négative, l'initiation n'a pas réussi. Mais un beau jour le signe attendu apparait: devant lui, dans le miroir de l'instrument, il aperçoit l'image d'un homme. Aussitôt on l'amène à l'écart, on lui fait décrire l'homme dont il vient de contempler la figure. Jamais il ne l'avait vu, il n'avait

pas pu le connaître, et pourtant il en fait le portrait avec une netteté parfaite et il peut donner toutes les particularités de sa physionomie. Il n'y a pas là de supercherie possible. Au portrait qu'on lui trace, et il en peut juger la ressemblance, l'initiateur reconnaît l'homme dont les ossements sont recouverts par la statue. Cette épreuve lui permet de conclure que l'œuvre de l'initiation est en bonne voie.

«Quelquefois l'initiateur demande une coopération plus personnelle et plus active de la part de celui qui veut se faire initier. S'il s'agit de quelque grand fétiche, il exigera qu'il lui apporte le crâne et quelques ossements d'un de ses parents au premier degré. Libre à lui de choisir les moyens d'action, l'heure et le moment de son crime. On comprend du reste qu'il prenne toutes ses précautions pour écarter de lui tout soupçon; seulement on entend parfois dire qu'un oncle ou un autre parent de l'absent a mystérieusement disparu ou même qu'il a été assassiné.

«Ce n'est que lorsqu'il apporte les preuves matérielles de son crime qu'on accomplit les dernières cérémonies. Les ossements sont jetés dans une marmite avec des herbes et d'autres objets fort malpropres. Quand cet horrible mélange a reçu une cuisson suffisante, on en fait boire un verre au malheureux; tous les assistants chantent en même temps. On se partage ensuite ce qui est resté dans la marmite; chacun en a son lot. On enferme les petits os dans de vieux lambeaux d'étoffe et on remet ce paquet à l'initié; c'est le talisman qu'il portera sur lui, qui le préservera des dangers qu'il redoute et lui procurera les faveurs qu'il désire.

«Il n'a plus, semble-t-il, qu'à payer l'initiateur et à emporter son trésor si cher et si criminellement acheté. Il reste encore pourtant une dernière cérémonie à remplir. L'initiateur et l'initié y sont tous deux acteurs et témoins d'une scène étrange que nous ne voudrions pas décrire si elle n'était aussi véridique qu'elle paraît incroyable. La vie du nouvel initié sera unie, dans un rite sanglant, à la vie d'un animal qui sera désormais sa bête familière. Il ne s'agit pas d'un animal domestique ou apprivoisé, mais d'un de ces fauves dangereux qui peuplent l'épaisseur de la forêt ou les eaux des fleuves. L'initiateur a pris ses mesures; il donne un signal:

d'abord aucun bruit n'y répond, mais bientôt à la vive clarté de la lune, on voit s'avancer un nouveau personnage vers l'endroit de la forêt où il est attendu: tantôt c'est une masse énorme avec une tête monstrueuse; tantôt une forme féline qui rampe plutôt qu'elle ne marche; parfois aussi un corps long qui se déroule et ondule: l'animal, quel qu'il soit, hippopotame, panthère ou serpent, oublie la timidité ou la férocité qu'il ressent en présence de l'homme, et se prête docilement à l'opération à laquelle on veut qu'il prenne part. Alors a lieu l'échange du sang. Comment se fait-il? nous n'avons pas à le chercher. Mais ce qui est hors de doute, c'est qu'on fait couler le sang de l'animal et le sang de l'initié, et qu'on inocule à chacun d'eux le sang de l'autre. L'oreille de la bête est fendue (au serpent on fait une blessure équivalente), pour être le signe du lien qu'elle contracte avec l'homme; à celui-ci on ouvre le bras, et il est à son tour marqué du signe de la bête [1]. Une véritable union existera désormais entre eux. L'animal sera à la disposition de celui qu'on lui a donné pour maître. Nous pourrions nommer (serait-ce une indiscrétion?) tel Noir qui reçoit chez lui, la nuit, un vautour et une panthère à l'oreille fendue, et un autre qui admet le soir dans sa case et jusque dans son *ikoko*, (lit.) un serpent boa qui reconnaît son autorité. Le jour venu, et leurs œuvres achevées, les animaux rentrent dans le lac ou dans la brousse, aussi terribles, plus terribles souvent pour tous ceux dont ils n'ont pas reçu le sang.

Cette union est tellement étroite, entre la bête et l'homme, que la vie de l'un dépend de la vie de l'autre.

Que d'exemples on pourrait citer! Avez-vous tué une panthère qui porte le signe, vous ne tarderez pas à apprendre la mort de quelque féticheur. Le féticheur a-t-il succombé le premier, ne soyez point surpris de trouver près de son village, le cadavre de son familier.

Le féticheur rentre enfin dans son village. Mais combien sa situation est devenue différente! Combien de privilèges il apporte

[1] Ici nous n'avons pas à tout dire: sur bien des points, le fétichisme rappelle la sorcellerie du moyen âge et de l'époque qui a suivi; les marques qu'il impose sont exactement celles que portait Urbain Grandier, le grand sorcier de Loudun, du moins aux dires de certaines pièces du procès.

avec lui, et avec quelle facilité il peut donner satisfaction à tous ses désirs. Il se croit invulnérable, et les faits les plus invraisemblables seraient de nature à faire penser qu'il ne se trompe pas; il acquiert bien vite de l'influence et des richesses, et il voit disparaître ceux dont il désirait la mort ou convoitait les biens.» [1]

Depuis mon aventure avec le vieux chef et son serpent, bien souvent j'ai été témoin de faits pareils. Dans les cases des Noirs, à la veillée, on m'a redit plus d'une fois ces scènes sauvages d'initiation; on m'a montré du doigt, tout en se cachant, tel ou tel qui était soupçonné de porter les marques des sorciers. Et, peu à peu, j'ai senti mon scepticisme diminuer et disparaître, surtout en voyant d'un hémisphère à l'autre, des faits pareils, des observations identiques, preuves d'une religion, multiple sans doute en ses formes, en ses aspects, mais unique au fond en son essence.

* * *

Au contraire des totems, hommes et femmes peuvent avoir leur nagual, puisque les uns comme les autres peuvent être sorciers. Cependant ces naguals ne sont pas les mêmes pour les deux sexes.

Chez les Fâṅ, les naguals des hommes sont, à de très rares exceptions près:

1º la panthère, improprement appelée tigre, *nze*;

2º le serpent noir, *elom* et parfois le serpent python, *mvom*;

3º le crocodile, *nkôm*; rarement le *ngâṅ* ou caïman, jamais le saurien de terre;

4º l'hippopotame, *ngube* ou *nguve*;

5º le sanglier, *ngü*;

6º le vautour *nkôṅ*, mais très-rarement.

La panthère est le nagual de beaucoup le plus fréquent; on pourrait dire 80 fois sur 100. Vient ensuite le serpent noir, puis les autres animaux dans l'ordre indiqué.

Les naguals féminins sont:

1º le serpent noir, *kagélakagéla*, différent du *mvom*;

2º le vautour, *nkôṅ*;

[1] Sous le Ciel d'Afrique, par le R. P. Buléon, pp. 88 et ss.

3° le saurien de terre, rarement le crocodile;
4° une sorte de chouette ou d'oiseau nocturne, *akũñ*;
5° le serpent vert des bananiers, *fôl*;
6° une sorte de vipère cornue, (céraste à cornes) *fi*.

IV° Résumé des différences entre le nagual et le totem.

Pour résumer rapidement les faits qui se rapportent au nagual et le différencient du totem, nous pouvons donc maintenant établir les points suivants, en comparant de préférence le sorcier au féticheur.

Chaque féticheur a un totem, presque toujours animal. Mais ce totem est une collectivité, et jamais une unité. De là, toute unité appartenant à son totem-clan est bien son totem, mais la mort d'une unité n'entraîne en aucune façon la mort ou la perte du totem, pas plus que la mort du féticheur.

Le féticheur n'a aucun pouvoir sur son totem: celui-ci ne lui obéit en aucune façon.

L'alliance du féticheur avec son totem est une alliance toute mystique: c'est une simple parenté spirituelle.

En général, ce totem est un animal, mais de préférence, un animal léger à la course, habile à saisir sa proie, un animal en un mot doué de certaines qualités que le féticheur tient à s'assimiler.

Les lois du totem des féticheurs sont les lois générales du totem.

Au contraire, le sorcier a pour totem un animal familier nommé *élâñéla* (nagual). Cet animal est toujours une unité, jamais une collectivité.

La mort du nagual entraîne la perte définitive de cette alliance. Dans bien des cas, elle entraîne en même temps la mort du propriétaire.

Le sorcier a tout pouvoir sur son nagual: celui-ci lui obéit, répond à son appel, exécute les ordres donnés. Au dire de quelques-uns, le nagual obéirait même à une simple transmission de pensée, à un appel secret de son maître. Pour nous, nous ne croyons guère à ce pouvoir, tout au moins nous n'en avons jamais été témoin. Un jour même, un sorcier qui exerçait tout pouvoir dans le petit village dont il était chef, furieux du baptême de sa femme,

nous menaça ouvertement de son *élâñéla,* une panthère, et nous déclara qu'il allait l'appeler pour nous faire dévorer. Il se retira, et bientôt le tamtam résonnait de coups particuliers. La panthère vint en effet la nuit au village, mais probablement satisfaite du rapt d'un chien et d'un mouton, ne nous fit aucun mal. Ce fut peut-être une simple coïncidence, mais tel n'était l'avis ni des gens, ni du sorcier, furieux contre son *énâñéla* et déclarant hautement que c'était la première fois que pareille chose lui arrivait!

Le nagual, au lieu d'être un animal rapide à la course ou habile à se cacher est toujours un être méchant, et le sorcier s'en sert pour nuire à ses ennemis et les faire périr. Ainsi la panthère, le serpent noir, le crocodile. L'hippopotame fait chavirer les pirogues dans l'eau et écrase sous ses pieds les malheureux voyageurs. Comme certains sorciers ont pour nagual l'hippopotame, il paraît difficile d'admettre qu'ils n'ont pas au moins un certain pouvoir sur lui. Vient enfin le sanglier. Celui-ci ravage les récoltes des ennemis du sorcier. Dans son livre des Primitifs [1], Mgr. Le Roy cite un fait de ce genre, en l'attribuant, non sans un certain scepticisme, d'ailleurs très-fondé, à une transformation d'homme en animal. Si la chose est bien réelle, nous l'attribuerions plus volontiers à un nagual.

Les naguals féminins sont plutôt des serpents ou êtres venimeux. Jamais on n'y trouve la panthère; nous ne savons pourquoi. Nous ignorons également la raison du choix d'une sorte d'oiseau nocturne. Nous l'avons constaté chez la mère d'un de nos catéchistes [2]. Elle se refusa toujours obstinément à nous en donner aucune explication; même, d'après ses dires, si nous en avions parlé à ses voisines, elle se serait tuée immédiatement!

Si l'alliance du féticheur avec son totem est une alliance purement mystique, contractée à la suite d'un sacrifice, l'alliance du sorcier avec son nagual est réelle et effective: il y a échange de sang. Lorsqu'il s'agit d'un serpent, on lui prend du sang un peu au dessous de l'oreille, on fait de même pour l'homme, et on mêle ensuite les deux liquides, de même que pour les autres animaux.

[1] p. 344 La Magie.

[2] Fidèle Békalé, fils du chef des Fâñ Mékuk, à Bénito.

Le sorcier porte, de plus, certaines marques spéciales au bras et aux parties génitales.

Si, au premier abord, et par suite de rapports erronés, on a pu confondre *nagual, idhlosi, nyarong, élâñéla*, en un mot, animal voué, avec le totem individuel, il est facile de voir maintenant les différences profondes qui séparent ces deux ordres de faits.

L'*élâñéla* peut être un animal faisant partie du clan-totem.

L'*élâñéla* peut parfaitement faire en même temps partie du clan animal auquel appartient soit le totem individuel, soit le totem clanique ou tribal, ce qui peut amener de nombreuses confusions. Les sorciers, gens particulièrement désireux de se cacher, et en même temps d'affirmer leur puissance, ont souvent cette habileté. Par là, ils peuvent en effet dissimuler la qualité réelle de leur nagual: c'est mon totem, diront-ils, si quelqu'un les surprend avec leur *élâñéla*. Savoir ainsi faire venir leur soi-disant totem au gré de leurs désirs leur donnera souvent une autorité particulière, et ils pourront s'en servir utilement en certaines circonstances. On conçoit en effet le prestige obtenu par un féticheur, qui, au cours d'une cérémonie rituelle, fait ainsi appel à son totem, en réalité son nagual. Mais, d'habitude, il s'en garde bien: par là même, en effet, il dévoile sa qualité de sorcier: à moins d'être tout puissant, et à l'abri de toutes représailles, il n'y tient nullement! Qui peut répondre de l'avenir!

V° L'*élâñéla* était primitivement le totem du fondateur de la race ou du clan.

D'après certains chefs, en particulier chez les Békwé, le totem du fondateur de la race ou du clan était primitivement son *élâñéla*. Le fait est parfaitement admissible. Si par un moyen ou par un autre, le fondateur d'une tribu ou d'un clan a su réussir jadis à plier ainsi un animal à ses volontés, à s'en faire obéir, ou tout au moins à le persuader à ses hommes, ce qui est presque la même chose, très facilement ceux-ci, après la mort du fondateur, auront choisi son *élâñéla* pour totem. Mais ce choix, dicté par les circonstances ou la volonté du chef mourant, n'implique en aucune façon qu'il soit demeuré *élâñéla*. Au contraire, cette qualité dispa-

raissait par le fait même qu'il devenait totem et cessait d'être une unité pour devenir collectivité en ses descendants.

En effet, dans aucun cas, les descendants du nagual ne sont eux-mêmes naguals pour l'homme par le fait de leur naissance. Un sorcier, dont l'*élâñéla* était le serpent noir, nous avouait une fois qu'à certaines époques il laissait toute facilité à son «ami» de s'accoupler, mais que s'il pouvait, sans être vu, détruire la compagne et les petits de son «ami», il le faisait sans aucune hésitation: ils eussent été aussi dangereux pour lui que pour tout autre. Toutefois, dans ce cas, il avait grand soin de dissimuler toute trace ou toute odeur: «Mon «ami», me disait-il, me tuerait, s'il me soupçonnait!»

Le métier de sorcier a bien ses petits désagréments, même avec les naguals!

VI° Différence entre le nagual et le sorcier transformé en animal.

Dans un certain nombre de cas, il a pu arriver que le nagual ait été confondu avec le sorcier lui-même. En effet, au dire des Noirs, il arrive fréquemment que les sorciers se transforment en animaux. «La puissance mystérieuse des sorciers leur vient d'un pacte qu'ils ont fait avec les esprits dans les formes rituelles et secrètes, connues des seuls initiés.

«Souvent, pour accomplir leurs mauvais desseins et exercer leurs vengeances, ils se transforment en animaux et deviennent un objet de véritable terreur pour le pays. C'est ainsi qu'au Gabon, «l'homme-tigre» est assez souvent signalé. Le soir, après le coucher du soleil, on l'aperçoit rôder autour des villages, dans les chemins isolés, ou sur le bord des champs. Qu'un enfant ou une femme vienne à passer, il se jette dessus et l'égorge. On a vu ainsi dix, vingt et trente personnes disparaître à Bata dans l'espace de quelques mois. Ailleurs, c'est l'homme-chacal, l'homme-caïman etc.

«Ces meurtres sont réels, et absolument constatés.

«D'où proviennent-ils? Parfois d'une bête véritable, qui a pris le goût de la chair humaine et devient bientôt un redoutable fléau. Parfois aussi d'un homme qui se revêt de la peau d'un léopard ou d'un autre animal: les traces de ses pattes (et aussi de ses griffes sur le corps de la victime) restent sur le sol et donnent l'illusion

du passage de la bête. Cet homme, alors, obéissant à une sorte de diabolique impulsion, saisit les gens sans défense, et tue . . .

« Parfois, enfin, ces séries de meurtres sont restées sans explication.

« D'autres sorciers, sous une forme ou sous une autre, se contentent de causer des dommages matériels. C'est ainsi que pendant mon séjour au Gabon, je fus appelé un jour au Cap Estérias par toute une population dont les plantations de manioc étaient ravagées par une bande mystérieuse de sangliers, commandés par une sorte de capitaine, sanglier lui-même. Ce fantastique animal était insensible aux balles, évitait tous les pièges, et n'était autre, d'après les découvertes qu'on avait faites, qu'une vieille sorcière qu'on me désigna, et qu'on voulait écharper. Ce ne fut pas sans peine que je lui sauvai la vie . . .! »[1]

On retrouve dans tout le Continent africain, tout au moins dans les tribus bantoues, cette croyance aux transformations d'hommes en animaux. Ainsi, au Marungu, l'homme qui se change en lion porte le nom de Kisanguka. Que faut-il en penser? Dans l'état actuel de nos connaissances, et jusqu'à plus ample informé, il est plus sage de dire avec l'éminent auteur cité plus haut: « Parfois ces séries de meurtres sont restées sans explication.

Presque toujours, croyons-nous, on peut les attribuer à des hommes déguisés en animaux, soit pour satisfaire sans danger leurs instincts de meurtre, soit pour se procurer des victimes destinées aux festins de chair humaine.

Dans certains cas, ces hommes agissent sous l'influence mystérieuse d'agents inconnus. Il y a là, peut-être, une sorte de possession inconsciente. Ils se croient et se disent véritablement transformés en animaux. Ce sont des cas analogues aux loups-garous du Moyen Age, et l'explication demeure la même.

Souvent enfin, et quand ce n'est pas l'homme lui-même déguisé ce qui est presque toujours le cas, on a affaire, non pas au sorcier transformé en animal, mais à son nagual lui-même, obéissant à ses instructions et à son impulsion, tout au moins les premières fois. Après que l'animal a goûté à la chair humaine, il

[1] Mgr. Le Roy, *op. cit.*, p. 313.

y revient facilement de lui-même. Il nous souvient que dans un village de l'intérieur, une panthère[1] avait ainsi dévoré en l'espace d'une année trente-sept personnes. Un sorcier fut accusé de l'avoir à ses ordres et, en conséquence, après aveux, exécuté lui-même. Le lendemain, la panthère fut trouvée morte dans la forêt. Simple coïncidence? Peut-être le sorcier l'avait-il envoyée lui-même la première fois, mais pour le reste des meurtres, nous avons bien quelques doutes. En tout cas, cette panthère avait cependant l'oreille fendue, de main d'homme, comme nous pûmes le constater. C'était, sans préjuger des résultats, la marque évidente qu'il était «voué».

§ 4. Les confréries de sorciers et leurs totems.

Dans leur ensemble, les confréries de sorciers sont calquées sur celles des féticheurs. De là, pour les uns comme pour les autres, deux catégories distinctes de confréries ou sociétés secrètes, les unes composées d'adeptes dirigés et gouvernés par les féticheurs et les sorciers, les autres composées uniquement de féticheurs ou de sorciers.

I. Les sociétés composées d'adeptes dirigés par les sorciers, ont de même que les sociétés similaires dirigées par les féticheurs chacune leur totem. Ce totem est toujours animal. On retrouve à peu près partout[2] cette coutume, nécessitée d'ailleurs par la conception même du totem.

II. Les sociétés secrètes uniquement composées de sorciers n'ont pas de totem: elles obéissent à un esprit.

«A leurs réunions, dit Nassau en parlant des sorciers[3], ils se mettent en communication avec les méchants esprits, qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils touchent. Ceux-ci (souvent sous la forme d'animaux) partagent leurs fêtes et leurs festins.»

Sur ce dernier point, nous croyons qu'il s'agit souvent de leurs naguals. Que faut-il penser de ces réunions et de cette

[1] On connaît à ce sujet les tristes ravages causés dans l'Inde chaque année par les tigres man-eaters.

[2] Cf. Bulletin des P. Blancs, Les Baluba par le R. P. Colle, Avril 1908.

[3] R. Hamil. Nassau, Fetichism in West Africa, p. 123.

communion avec les esprits apparaissant aux sorciers sous une forme visible? Tous les sorciers l'affirment: jusqu'à ce que leurs témoignages soient sévèrement et scientifiquement contrôlés, on est forcé de s'en rapporter à leurs dires et d'y ajouter foi ou non. Mais jamais, on peut en être sûr, ni les sorciers, ni les esprits ne se prêteront à ce contrôle scientifique. D'après nos renseignements personnels, voici ce qui arriverait alors. Parfois, le ou les esprits apparaissent sous une forme vague et indéterminée. C'est, nous disait une fois un sorcier, lorsque nous sommes réunis tous ensemble, que l'esprit apparaît. On sent alors une sorte de vent froid qui passe et qui vous souffle au visage, c'est une lueur qui brille et qui disparaît. On entend sa voix, tout le monde sait qu'il parle, on le comprend, mais on ne sait pas où il est. A sa lumière, nous nous voyons tous, et on est content, content . . .

D'autres fois, l'esprit se transforme, paraît-il, en animal. Un sorcier de Bata, converti, nous affirmait un jour avoir maintes fois assisté à des fêtes de ce genre. A un signal donné, tout l'intérieur de la case où il se tenait avec ses confrères s'illuminait, et l'esprit apparaissait sous la forme d'un bouc. Chacun allait l'adorer à tour de rôle, lui offrir ses présents, et recevoir la marque . . .[1]

Nous pourrions nous étendre longuement sur ce sujet, mais il ne rentre qu'indirectement dans le cadre de cette Etude. Il nous suffit de constater que, à l'inverse des sociétés de féticheurs, les sociétés de sorciers n'admettent pas de totem protecteur: elles obéissent à un esprit, souvent transformé en animal.

Cet esprit porte alors le nom d'*engungure*. C'est aussi le nom des *khun* ou revenants, ou encore des âmes des morts après les épreuves post-funéraires, et leurs dernières transformations.

[1] Il nous est impossible de décrire ici l'adoration et la marque: elles sont absolument obscènes.

CHAPITRE XV.

LE TOTEM DANS LA VIE FÂÑ.

LES RITES GÉNÉRAUX.

Sommaire. La vie fâñ est informée par la religion.

§ 1. **Le droit du totem aux rites cultuels.** L'opinion de Sir H. Johnston. Le totem a droit au culte en tant que *mvamayôñ*, père éponyme de la race. — Ce culte est dérivé de celui de l'*esayôñ*, père et souche réel de la race.

§ 2. **Les rites totémiques généraux ou rites du *mvamayôñ*.** Partie commune à tous les rites cultuels totémiques.

1° Le sacrifice totémique. — Opinion de MM. Smith, Hubert et Mauss. a) Le sacrifice «au» totem. — Tuer le totem est interdit en principe. Quand est-il permis de faire le sacrifice? Comment se fait le sacrifice. — Quand y a-t-il sacrifice? L'immolation et l'échange de sang, la communion à la victime. b) Le sacrifice au totem. — Les divers sacrifices.

2° L'eau lustrale: ses qualités. — Comment on la consacre. Ses usages totémiques.

3° Le jeûne: comment il se pratique. — Sa durée. — Le pourquoi du jeûne.

4° Les danses totémiques. — Danses religieuses, de circoncision, funéraires, totémiques. Ces danses ont un caractère commun de décence. Le rythme de la danse.

§ 3. **Les rites totémiques généraux. Détail de ces rites.**

1° La Circoncision. — Le fait de la circoncision. a) Est-ce un rite religieux? La circoncision n'est pas dûe, au moins essentiellement, à une cause hygiénique. Opinion de Renan. Opinions médicales. — b) La circoncision est-elle un rite totémique? Frazer, le R. P. Lagrange, Mr. l'abbé Bros. — Ce qui peut s'appliquer aux Fâñ. — c) Le fait même de la circoncision. Ce qu'en disent les Fâñ. *α)* Le fait et le nom. *β)* L'âge de la circoncision. *γ)* L'époque de la cérémonie. *δ)* Les préparatifs. *ε)* La cérémonie. — d) Les résultats de la circoncision. — L'opinion de Mgr. Le Roy sur la circoncision. Notre propre sentiment.

2° L'Initiation du jeune homme. — Les épreuves avant d'être admis comme guerrier. La consécration et le chant du fusil, l'hymne au soleil.

3° La Consécration du Chef. a) La cérémonie. — Le chant de consécration. Le sacrifice et la victime. — b) Le rite de la lance chez les Marundi et chez les Fâñ. Le but de ces cérémonies. — c) Comparaison entre les rites de l'initiation et de la consécration avec le rôle religieux du Pharaon. — d) Erreur de l'administration européenne nommant un chef en dehors de la famille souche. — e) Changement de totem de clan. Quelques exemples.

4° La Guerre et les Palabres. — Le sacrifice de guerre et la victime. La cérémonie. Le sacrificateur. La communion à la victime.

5° Les Grandes chasses. — Le sacrifice. La raison de ce sacrifice.

6° L'Etablissement d'un nouveau village. — Pourquoi on construit un nouveau village. Les rites préparatoires. L'établissement du village.

7° Les Ordalies. — Différentes espèces d'ordalies. Quand a-t-on recours aux ordalies. Epreuves du feu, de l'eau bouillante. Le poison d'épreuve.

8° L'Echange du sang. — Comment se fait l'échange du sang chez les Fâñ et dans diverses tribus africaines.

Toute la vie du Fâñ, comme la vie de tout Noir, Bantou ou autre, est intimement pénétrée par la religion.

Tantôt elle informe ou détermine les actes principaux de sa vie familiale et sociale, tantôt elle en constitue l'essence même et la raison d'être. C'est alors la vie religieuse proprement dite.

Ces actes cultuels sont exercés par des ministres spéciaux, le père de famille pour les rites de la vie familiale, le chef de clan ou de tribu pour les phénomènes sociaux, le féticheur ou ministre proprement dit pour la vie religieuse. Souvent, toutefois, le féticheur s'est substitué, en fait mais non en droit, au père de famille, et surtout au chef de clan et de race. Aux côtés du féticheur, luttant dans l'ombre contre lui, s'est élevé le sorcier, l'homme du culte extra ou contra-légal.

L'acte religieux s'adresse aux esprits, aux mânes, aux ancêtres, aux forces inconnues de la nature etc. Il s'adresse également au totem, tel que nous l'avons défini. Ce totem est rattaché à la religion par des liens étroits qui l'unissent, pour les Fâñ tout au moins, de façon indissoluble au culte des ancêtres, et déterminent son droit aux rites cultuels.

§ 1. Le droit du totem aux rites cultuels.

Le totem réel a ses droits aux rites cultuels parfaitement déterminés, en tant que père de la tribu, souche de la race.

En employant ces deux mots «père» et «souche», nous ne voulons nullement dire, ainsi que nous l'avons fait remarquer déjà, que l'animal éponyme est le véritable père de la race, la souche par génération effective. Nous employons ces mots comme le disent les indigènes, pour nous servir de leurs propres expressions. Elles ont été fréquemment mal comprises [1].

On a souvent confondu parenté réelle et parenté de sentiment, de parole, d'usage. Toutefois, certains auteurs, étudiant sur place, ont hésité:

«I have never been able to ascertain from Banyoro or Baganda that their forefathers at any time believed the clan to be descended from the object chosen as a totem. The matter remains very obscure. It may be remotely connected with ancestor-worship, which is certainly the foundation of such religions beliefs as are held by the Banyoro, as by most other Negro races» [2].

Comme on le voit, d'après ces paroles de Sir H. Johnston, l'assimilation entre *mvamayôñ* et *esayôñ* résultait beaucoup plus de l'opinion préconçue de l'écrivain ou des paroles mal comprises de l'indigène, que des paroles elles-mêmes et du fond de la question.

Par suite de cette reconnaissance de parenté, qu'elle soit réelle au vrai sens du mot, ou résulte simplement de l'échange du sang, quels sont les droits du totem?

En tant que père de la tribu, *mvamayôñ*, et de souche de la race, le totem a droit au culte et, par conséquent, à des rites spéciaux, déterminant les circonstances, les lieux, et la manière de lui rendre ce culte.

Mais le *mvamayôñ* peut et doit être considéré sous un double aspect: il est protecteur du clan et de la tribu, c'est alors, à proprement parler, le *mvamayôñ*; en cette qualité, il a droit à un culte public, national ou tribal. Mais il est également protecteur de la famille

[1] Cf. S. Reinach, Orpheus au mot totem, p. 20 et pass.

[2] Sir H. Johnston, The Uganda protectorate, préface.

et de l'individu, et c'est alors l'*étotore*, et en cette qualité, il a droit à un culte familial et particulier. Pour saisir et comprendre la signification de nombreux faits totémiques, cette distinction est absolument nécessaire.

Le *mvamayôñ* aura donc droit au culte rituel, et non à un culte quelconque, ce qui suppose l'intervention du féticheur représentant du chef, ou du chef de famille ou de tribu lui-même; et non seulement il aura droit au culte collectif public dans les circonstances déterminées par la loi, telle la fondation d'un nouveau village, mais encore, en qualité d'*étotore*, il aura droit à un culte privé particulier, ce qui nécessite l'intervention de l'individu et du chef de famille, et non plus du féticheur ou chef de tribu.

Mais, remarquons-le bien, ce culte du totem, qu'il soit privé et particulier, ou qu'il soit tribal et général, ne rentre pas, à certains égards, dans le cadre général de la vie religieuse, en tant que religion, ou, si l'on veut, il ne constitue pas la religion de la nation ou de la tribu. De la religion, en effet, le féticheur est, de droit, le représentant, le gardien, et le sacrificateur attitré, non par choix mais de par sa fonction même.

Dans le culte totémique, au contraire, qui n'est pas la religion, mais un ensemble de faits religieux, ce rôle revient au chef de famille ou de tribu, et si, par exception, le féticheur l'exerce, c'est par simple délégation.

Le culte du *mvamayôñ* sera en effet un culte dérivé, fondé en principe sur le culte de l'*esayôñ*, sans lequel il n'aurait aucune raison d'être. L'*esayôñ*, en effet, est le vrai père de la tribu, et sans l'*esayôñ*, il ne saurait y avoir *mvamayôñ*: l'un ne peut évidemment aller sans l'autre. Mais le culte de l'*esayôñ*, ou culte ancestral, est indépendant du culte religieux proprement dit ou reconnaissance de la divinité et culte des esprits. Il s'y rattache simplement en ce sens qu'il y puise sa source, et, au sentiment des Fâñ, en tire son origine ultime et sa raison primordiale. Le culte de l'*esayôñ* est donc avant tout un culte familial dans le principe, si l'on considère l'ancêtre de chaque tribu prise en particulier. Il est national si l'on considère le ou les ancêtres primitifs de la tribu entière; il se rattache enfin définitivement au culte vraiment religieux et divin.

en ce sens que dans beaucoup de tribus bantoues, et très probablement chez les Fâñ, le ou les ancêtres primitifs de la tribu entière sont aujourd'hui divinisés et élevés au rang de dieux nationaux, ou tout ou moins d'esprits protecteurs de la tribu.

Le totémisme n'a donc au fond dans les conceptions religieuses des Fâñ qu'une importance relative, et ne marche, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'en troisième ligne, après le culte des esprits d'abord, puis le culte des ancêtres, dont il n'est qu'une dérivation.

Les rites du totem, suivant qu'ils se rapporteront au *mvamayôñ* ou à l'*étotore,* seront donc, d'après ce que nous avons dit, généraux ou particuliers. Les premiers concernent la race elle-même, et ce qui a rapport à sa durée et à sa préservation, les autres concernent l'individu, non pas en tant que particulier, mais encore en tant que se rapportant à la race. De là, nous en arrivons tout naturellement à y reconnaître les rites familiaux, et les rites sociaux où la religion, intervenant surtout dans ces derniers d'une façon plus ou moins large.

§ 2. Les rites totémiques généraux ou rites du *mvamayôñ*.

Enumérer, et développer ensuite tous les rites généraux qui se rattachent de façon directe ou indirecte au totémisme fâñ, et ceux dans lesquels il serait possible de retrouver ou de discuter des traces de totémisme, nous entraînerait à des considérations qui dépasseraient de beaucoup les limites nécessaires que nous nous sommes tracées pour cette Etude. De plus, nous retrouverons plus tard, en une Etude sur la «Religion des Fâñ», ceux de ces rites qui se mêlent plus intimement aux phénomènes religieux et ne pourraient être séparés sans que ceux-ci fussent déjà expliqués.

Dans les rites totémiques généraux, nous étudierons rapidement ceux qui intéressent davantage la continuation et la préservation de la race. Ce sont:

1° la circoncision qui fait entrer l'individu dans la vie de la tribu;

2° l'initiation qui le range parmi les guerriers;

3° la consécration du chef qui relie la tribu aux ancêtres;

4° la guerre qui est la préservation de la tribu;

5° les grandes battues de gibier, chasses ou pêches qui la font vivre;

6° l'établissement d'un nouveau village, qui fait partie de sa vie sociale;

7° les ordalies et le poison d'épreuve qui éliminent et punissent les attentats contre la tribu;

8° l'échange de sang qui fait pénétrer l'étranger dans la tribu et élargit les rangs de la famille, ou réunit deux tribus dans une alliance commune, au moyen des chefs qui les personnifient.

* * *

Dans tous les rites totémiques généraux, et souvent dans les rites totémiques particuliers, on rencontre plusieurs éléments dont nous avons d'abord à nous préoccuper. Nous éviterons ainsi de continuelles répétitions.

Ce sont:

1° le sacrifice qui se retrouve à la base de tous les rites, généraux ou particuliers;

2° le jeûne qui précède les grands sacrifices;

3° l'eau lustrale qui les accompagne presque tous,

et enfin:

4° les danses totémiques qui en font partie intégrante.

De ces éléments, le sacrifice est de beaucoup le plus important: il est nécessaire; sans lui, sous une forme ou une autre, pas de rites, pas de cérémonies cultuelles.

I° Le sacrifice totémique.

Le sacrifice constitue le fond et la base de tout le totémisme. Les actes totémiques, quelsqu'ils soient, reposent sur lui, de même que tous les actes religieux du Noir.

Au premier abord, la variété des sacrifices pris d'une façon générale, paraît considérable. De nombreux auteurs se sont efforcés de les classifier[1].

[1] Cf. HUBERT et MAUSS, Le Sacrifice, Mélanges d'histoire des Religions, Paris 1909, p. 16 et ss. — R. P. LAGRANGE, Etudes sur les Religions sémitiques, p. 249 et ss. — REINACH, Cultes, Mythes, Religions, I, p. 203 et ss. — BROS, *op. cit.*, p. 143. — Mgr. LE ROY, *op. cit.*, p. 322 et ss.

Pour nous, sans nous occuper de ces distinctions, nous n'avons à traiter ici que deux sortes de sacrifices:

1º Le sacrifice **du** totem.

2º Le sacrifice **au** totem [1].

a) Le sacrifice du totem.

Le totem, en lui-même, est «sacré». *Mvame a ne éki.* Il est interdit de l'offenser, même en paroles, et cela sous peines sévères, à plus forte raison de le blesser et surtout de le tuer. Pareil fait, quand il arrive, entraîne toujours une pénalité et une expiation, deux choses absolument distinctes: nous y reviendrons en parlant du sacrifice au totem.

Comment peut-on accorder ces faits avec le sacrifice du totem lui-même?

Le sacrifice de l'animal totem répond à tout un ordre particulier d'idées. Remarquons tout d'abord que nous pouvons employer ce terme «animal». D'une façon générale, en effet, le totem est un être vivant. Quand il échappe à cette règle, le féticheur ou l'agent religieux du sacrifice, le «sacrifiant», aura le droit de substitution, c'est-à-dire d'«animaliser en un autre être vivant» le totem esprit, phénomène céleste, minéral etc.

[1] W. R. Smith (Art. Sacrifice dans Encyclopædia britannica) admet le sacrifice comme rite totémique; pour lui, c'est une alliance par le sang, un repas pris en commun dans lequel les fidèles mangeraient leur dieu totem pour s'assimiler sa force, contracter ou renouveler alliance avec lui. Le meurtre n'aurait d'autre objet que de permettre la communion. Cette dernière ne se retrouve pas dans tout sacrifice; c'est que, par suite de l'évolution des idées, le concept de «sacré» a pris une telle importance que le dieu n'est plus alors qu'un rite survivant dont la mythologie ne manque pas d'expliquer l'origine.

Pour M. M. Hubert et Mauss, le sacrifice repose sur la croyance à une force vague et divine dont on peut se rendre maître par des sacrifices magiques. Le but du sacrifice est d'établir une communication entre le monde sacré qui contient ces forces, et le monde profane, par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. Pour remplir ce but, la victime est rendue sacrée: par la magie, on concentre en elle toutes les forces divines, on les augmente en les libérant par l'immolation; on rend participants de cette force, sacrifiant, sacrificateur et fidèles. L'approche de la victime doit être préparée: de là, les rites purificateurs.

La théorie du P. Lagrange admet, au lieu de forces magiques, l'animisme et les dieux.

«L'animal totem est celui avec lequel ou plutôt avec la tribu duquel un homme, représentant sa personne et ses descendants, a fait alliance en vue de services réciproques. Ce pacte, généralement [et nous avons vu que c'était toujours le cas pour les Fäñ], a été scellé par l'échange du sang, de sorte que l'animal et l'homme, la famille de l'un et la famille de l'autre, la tribu du premier et la tribu du second, sont des individualités, des familles, des tribus de même sang. Elles sont alliées. De temps à autre, il est bon de renouveler cette alliance. Et on la renouvelle par le sacrifice d'un représentant de la famille animale, sacrifice auquel on participe en y communiant: c'est un nouvel échange, c'est un rappel de l'alliance première. C'est, en plus, un renforcement des vertus spéciales au totem, vertus fortifiées peut-être par la présence ou l'influence de l'esprit de l'ancêtre dans l'animal ou le végétal ainsi consacrés, sacrifiés et mangés» [1].

Dans quelles circonstances, comment et pourquoi l'animal totem sera-t-il ainsi sacrifié? Car il n'est peut-être pas suffisant de dire, avec l'éminent auteur que nous venons de citer: «De temps à autre, il est bon de renouveler cette alliance.»

Il y aura sacrifice du totem:

1° Toutes les fois qu'il y aura choix d'un nouveau totem.

Ce cas arrive tout d'abord à chaque «naissance» dans la plus large acception du mot, ou encore à chaque «commencement de vie nouvelle». Ainsi, un clan nouveau qui s'établit, et dont le totem du chef devient par là-même totem clanique, au lieu de simple totem familial. — Pour l'individu, de même, il y aura sacrifice du totem après sa naissance, lorsque l'enfant, reconnu par son père, aura sa première admission dans la tribu et recevra son totem individuel. De même, il y aura nouveau sacrifice de totem à son initiation dans la vie guerrière, à son entrée dans une société secrète, à tout pas en avant qu'il fera dans ses initiations, en un mot, à chaque changement ou initiation de totem.

2° Toutes les fois que la tribu, le clan, la société secrète, parfois la famille et même l'individu, étant dans des circonstances

[1] Mgr. Le Roy, *op. cit.* p. 324-325.

graves et de nature à mettre en péril leur existence, auront besoin de recourir d'une façon spéciale au secours du totem. Le chef religieux de la collectivité en danger, après les sacrifices nécessaires, aura à se prononcer lui-même sur l'opportunité de cette oblation ou non et de ce nouvel échange de sang.

3° Dans certains cas, il peut arriver que le totem «matérialisé» se perde. Ainsi, par exemple, dans une bataille, dans une lutte quelconque, l'*akaméyôñ* [1], c'est-à-dire le totem matérialisé qui représente l'alliance effective de la tribu avec son totem réel, tombe au pouvoir de l'ennemi. Parfois, même, celui-ci, vainqueur, exige la remise de l'*akaméyôñ*. La perte peut aussi être fortuite, provenir d'accidents, de naufrage etc. Dans tous ces cas, l'*akale,* ou totem matérialisé, que ce soit celui de la nation, du clan, de la famille ou de l'individu, doit être remplacé. Suivant le cas ou la collectivité organisée, la cérémonie aura plus ou moins d'éclat. Peu importante pour l'individu, elle le sera davantage pour le clan ou la tribu: elle le sera surtout dans les cas de danger, ou bien lorsque le totem est tombé au pouvoir de l'ennemi.

Quelque soit le cas, la cérémonie est la même dans ses grandes lignes. Tout d'abord, il y aura offrande ou sacrifice au totem, tantôt simple offrande, fruits, huile, prémices des récoltes, tantôt sacrifice d'animal, parfois même sacrifice de victime humaine. Nous en avons donné plusieurs exemples. Après l'offrande de la victime au totem, celui-ci sera lui-même immolé avec tous les rites ordonnés: puis viendra la manducation ou participation au totem lui-même. Ainsi sera renouvelée l'alliance antique, mais sur de nouvelles bases. C'est relier le présent au passé, et prouver, de façon claire et perceptible, la continuation de l'alliance totémique conclue par le premier ancêtre de la race.

Le sacrifice du totem nous donnera donc bien l'idée-mère qui a dû présider aux sacrifices primitifs. Tout d'abord, c'est «l'offrande», non pas toujours comme «impôt» consenti à un maître reconnu comme tel, ainsi que le dit Mgr. Le Roy, car le sacrifice totémique n'admet point cette idée, mais plutôt comme expiation d'un meurtre rituel, mais nécessaire. Ce qui confirme bien cette idée,

[1] On dit indifféremment *akaleméyôñ* ou *akaméyôñ*.

c'est que le sacrifice offert avant au totem sacrifié, est le même que celui qui doit être offert en cas de meurtre accidentel, comme satisfaction rituelle. Le totem étant ainsi apaisé d'avance, vient alors «l'offrande» proprement dite. Après une série de consécrations successives, le «sacrifiant», chef ou féticheur, représentant de la collectivité organisée à laquelle il préside, appellera en lui le génie de la race, la vertu des ancêtres. Mais cette vertu repose et habite dans un monde invisible, le monde des esprits: il lui faudra donc y transporter le totem présent, et pour l'y faire pénétrer, lui donner la mort. Aussi le «sacrifiant», représentant de ce monde des esprits, aura-t-il soin, avant la cérémonie, de se peindre des couleurs liturgiques, le rouge, couleur des sacrifices, et le blanc, couleur des funérailles, mais avant tout, couleur des esprits, des mânes, des larves, de toutes les forces désincarnées.

Le totem, ainsi que la victime, seront revêtues des mêmes couleurs, et c'est seulement alors qu'aura lieu «l'immolation».

Après l'immolation, viendra l'échange du sang.

Le sang du totem a été précieusement recueilli: à l'aide de leurs couteaux, les assistants se font de légères entailles sur les bras, expriment un peu de sang, le recueillent sur une feuille, puis prenant quelques gouttes du sang du totem, le mêlent d'abord sur la feuille à leur propre sang: ils appliquent ensuite cette feuille sur le bras à l'endroit de l'entaille, et frottent énergiquement afin de faire pénétrer le mélange jusqu'au fond de la plaie. Après cette cérémonie seulement, tous les participants renouvellent encore l'alliance en buvant le sang du totem.

La «communion» succède à l'échange du sang. Cependant, cette communion n'a pas lieu dans tous les cas: souvent, la seule victime offerte est partagée entre tous, après avoir été rôtie. En particulier, si l'animal totémique est trop petit, seul, le possesseur futur de ce totem y communiera. Parfois, au lieu de la communion au totem, il y a simple partage des cendres. Le totem est calciné, mais les gros os sont conservés intacts. On les broie et on les mélange aux cendres du sacrifice qui a eu lieu préalablement. Puis chaque assistant prend précieusement, et garde par devers lui, la

part qui lui est réservée. Celle du sacrifiant est toujours de beaucoup la plus forte.

Dans quelques occasions, enfin, il y a «substitution» du totem. Il peut arriver, en effet, que certains totems soient trop difficiles à se procurer, surtout s'il y a urgence. Un tigre, un éléphant, quelques végétaux rares sont dans ce cas. On procède alors par substitution, soit en façonnant simplement une statue de terre ou de bois, une effigie qui reproduira de façon plus ou moins grossière le totem, soit même en figurant une simple tête. Mais, sur ce simulaire, le consécrant emploira les mêmes formules et les mêmes rites, représentera ceux qui ne pourraient être réellement exécutés, tel l'échange du sang. Dans tous les cas, l'effigie sera tout d'abord peinte aux couleurs symboliques; puis, après l'offrande de la victime, arrosée de son sang.

b) Le sacrifice «au» totem.

Les sacrifices au totem sont de diverses natures.

Les auteurs allemands rangent fréquemment les sacrifices en catégories distinctes, tels les sacrifices expiatoires (Sühnopfer), les sacrifices d'actions de grâces (Dankopfer), et les sacrifices de demandes (Bittopfer). Cette division est plus spécieuse que réelle, tout au moins pour les sacrifices totémiques. Aussi, préférerons-nous, avec Max Müller[1], reconnaître seulement les sacrifices constants et les sacrifices occasionnels.

Les sacrifices occasionnels, dirons-nous encore avec M. Mauss[2], seront d'abord les sacrifices sacramentaires, qui accompagnent les moments solennels de la vie, les sacrifices votifs, puis les sacrifices curatifs et expiatoires.

Les sacrifices constants ou périodiques seront attachés à certains moments fixes, indépendants de la volonté des hommes et du hasard des circonstances. Tels le sacrifice journalier, le sacrifice de la nouvelle lune, des prémices de plantations.

Les sacrifices occasionnels sont en général sanglants et accompagnés de rites qui leur ont valu le nom de «communiels». Presque

[1] Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft IX, p. LXIII.

[2] *op. cit.*, p. 17.

toujours, en effet, dans ces sacrifices, il y a communion à la victime et participation de tous les assistants au sacrifice.

Les sacrifices totémiques périodiques sont au contraire rarement sanglants et communiels.

* * *

D'une façon générale, le Noir regarde avant tout son intérêt. En temps ordinaire, il se préoccupera assez peu de son totem, sauf pour certains rites déterminés par l'usage et dont il ne s'oserait pas s'écarter. Ainsi, chaque matin, au nom du chef de famille, la première épouse ou la femme principale oindra d'huile la statue qui surmonte la boîte *(évora Biéri)* où sont à la fois renfermés les crânes des ancêtres et le totem matérialisé. Ainsi, encore, au moment de la nouvelle lune, une offrande sera faite à ce même *Biéri*, à la fois aux ancêtres et au totem, les deux cultes restant unis dans un don commun.

Mais lorsque le Fàñ aura quelque faveur à demander, désirera une acquisition quelconque, femme, objets ou autres, il s'empressera alors de présenter un sacrifice au totem: plus le besoin sera pressant, et l'objet important, plus le sacrifice sera considérable, variant depuis la simple poule jusqu'à la victime humaine, parfois même dans certains cas jusqu'au sacrifice rituel du chef lui-même, ou tout au moins d'un de ses enfants.

Le sacrifice de remercîments n'existera point chez le Fàñ: pour lui, c'est « donnant, donnant », et on l'étonnerait fort en lui demandant ce sacrifice d'actions de grâces: il a offert un sacrifice à son totem, celui-ci l'a exaucé; c'est qu'il était satisfait, dès lors, pourquoi faire davantage? Si un nouveau besoin surgit, alors seulement il sera temps de recourir de nouveau à son totem. En attendant, il pense qu'il doit rester tranquille. Chacun est satisfait de l'autre.

Quant au sacrifice expiatoire, il est des plus fréquents: chaque fois, en effet, que notre Noir éprouve un accident, un malheur, une calamité, même un simple insuccès, il l'attribuera à son totem offensé par quelque *nsèm* ou souillure rituelle, par la violation d'un *éki* etc., d'où nécessité de l'apaiser. Plus le malheur sera grand, plus la cause ou la faute aura dû être forte, et plus aussi, elle devra être même involontaire, être expiée par un sacrifice plus grand.

A la base de tous les rites généraux qui concernent la race, nous retrouverons donc sous une forme ou sous une autre, le sacrifice soit sanglant et communiel, soit sanglant mais non communiel, soit enfin non sanglant, ou simple offrande.

Dans ces sacrifices, la victime sera souvent le totem lui-même. Mais dans ce cas, l'offrande d'un autre victime aura toujours précédé. Cette victime sera parfois, comme dans la circoncision, l'officiant lui-même, le sacrificateur ou opérateur n'étant qu'un agent.

II° L'eau lustrale. *Médzim akum.*

Dans presque tous les sacrifices totémiques, on emploie l'eau lustrale.

Dans un vase de terre, le féticheur fait bouillir de l'eau en y infusant diverses plantes. Les plus employées sont l'*ava,* sorte de labiatée odorante, l'*asèp,* menthacée à odeur forte, l'*esun (Hua gabonensis)* arbre à odeur alliacée, l'*esèp (Monodora myristica),* dont l'odeur est également très forte, on y adjoint les feuilles de l'*elun,* de l'*ombieṅ* et plusieurs autres. Presque toujours, onze plantes en font partie: elles doivent avoir été cueillies à la lune nouvelle. Aux plantes, on ajoute quelques fragments de pierre du tonnerre et un reste de sacrifice offert au totem de la tribu. Ce reste consiste en cendres, en os, et quelques fragments de corne: un peu de sang desséché y figure également.

Avant de procéder au sacrifice, le féticheur ou le chef de famille trempe ses mains dans l'eau lustrale. Il en asperge également les assistants en se servant du *dè* [1], espèce de chasse-mouches constitué ordinairement par une queue d'éléphant. Il asperge ensuite la victime, les crânes des ancêtres et enfin le totem.

Au retour du combat, les guerriers lavent leurs armes dans l'eau lustrale afin d'éloigner les esprits des morts malfaisants.

On se sert encore d'eau lustrale dans les sacrifices qui expient les violations d'*éki.*

Après usage, l'eau est versée dans un endroit écarté. Souvent, le chef la remporte au village et arrose avec cette eau l'arbre, généralement un ficus, planté sur les restes de son cordon ombilical. Cet arbre est l'emblème de sa propre vie, et dans ce cas, l'eau lustrale est une sorte de sacrifice.

[1] Le *dè* est l'insigne des chefs. Jadis, eux-seuls avaient droit de se servir d'une queue d'éléphant comme chasse-mouches, après avoir tué eux-mêmes la bête.

III° Le jeûne. *Nzè akhu.*

Toutes les grandes cérémonies totémiques sont précédées de jeûnes. Ces jeûnes sont fort sévères et la moindre infraction entraîne de graves pénalités.

Ils se font presque toujours à l'écart; les jeûneurs sont isolés dans la forêt, loin du village, enfermés dans des cases étroites. Pendant la durée du jeûne, il est strictement défendu de boire ou de manger avant le coucher du soleil, de se laver le corps avec de l'eau mais il est permis de se frotter avec des cendres. Il est encore interdit de manger certaines viandes et certains fruits, les aliments ou les fruits bouillis entre autres, de boire des liqueurs fermentées, sauf à certains jours consacrés et avant les initiations, où elles sont au contraire de rigueur et de boire dans un vase quelconque. Si on y a bu, on doit le briser immédiatement si on s'en est servi par inadvertance, cas qui entraîne toutefois faute rituelle et expiation nécessaire. On doit boire au ruisseau en se servant d'une feuille roulée en cornet *(oké ésaga)*. Enfin, pendant la durée du jeûne, tout commerce avec les femmes est absolument interdit *(évex)*.

La durée du jeûne est variable suivant les cérémonies ou les initiations. Pour la circoncision, par exemple, la durée est généralement d'un mois lunaire *(ngon)*. Les autres initiations dépassent rarement sept jours, soit un quart de lunaison *(ašôn ngon)*. On choisit ordinairement le dernier quartier de la lune *(métè méngon)*. La lune joue un grand rôle dans toutes les cérémonies totémiques ou même simplement religieuses. Il n'est permis d'en faire aucune lorsque la lune est absente ou lorsqu'elle est pleine (*ngon éto ndzuge*, la lune est fermée). Dans les cérémonies où le chef opère par lui-même, la durée du jeûne est de trois jours et demi, un demi-quart de lunaison; elle commence à la lune presque pleine *(nsošo ngon)*, et se termine à la pleine lune *(nduge ngon)*.

IV° Les danses totémiques. *Adzèm ba dzèm akhu.*

La danse fait à tel point partie de la vie du Fañ, comme de tout Noir, qu'il serait bien difficile de la voir absente de la vie religieuse et totémique. On sait d'ailleurs combien chez tous les peuples et dans tous les temps, la danse fut toujours associée à

tous les phénomènes religieux. David dansait devant l'Arche, Hébreux, Grecs et Romains avaient leurs danses sacrées, et de nos jours encore, tout récemment, n'avons-nous pas vu à Madrid, les *seises,* les enfants de chœur de Séville, exécuter leurs gracieuses danses devant le S[t] Sacrement?

Les Fâñ ont leurs danses religieuses; ces danses sont particulières suivant les rites qu'elles accompagnent. Nous pouvons ici les partager en plusieurs classes: les danses purement religieuses, dont nous n'avons pas à nous préoccuper, les danses qui accompagnent des rites totémiques, les danses enfin purement totémiques.

Parmi les danses qui accompagnent des rites totémiques, les principales sont les danses de sacrifice, les danses de circoncision, les danses mortuaires.

Les danses de sacrifice, comme le nom l'indique, accompagnent tous les sacrifices. Elles se dansent avant et après le sacrifice, et ont chacune leur caractère différent.

La danse avant le sacrifice est grave. Le chef, puis tous les assistants, tourne lentement autour de la victime tandis que le tamtam scande les pas et qu'un rythme solennel les accompagne. Dans cette danse, les mouvements sont également lents et peu marqués, les genoux sont légèrement pliés, les coudes rejetés en arrière, et les mains près des hanches. C'est plutôt en somme une sorte de marche rythmée qu'une danse proprement dite.

La danse après le sacrifice est d'un tout autre caractère. Le rythme est très rapide, les bras sont élevés en l'air, les jambes sont jetées à droite et à gauche l'une après l'autre: deux pas très vifs, un arrêt, deux jetés successifs à droite et à gauche, un balancement sur les hanches constituent cette danse qui a une réelle beauté et ne manque pas de cachet.

La danse de circoncision est complètement différente. Les jeunes circoncis peints de blanc des pieds à la tête et revêtus d'un habit de feuillage sont conduits par le féticheur devant toute l'assemblée, dès que l'opération est sur le point d'être exécutée, et que les cérémonies préparatoires ont pris fin. Les hommes faits et déjà circoncis se mettent d'un côté, les féticheurs au milieu, les futurs

circoncis de l'autre. La danse commence. Tout d'abord, c'est une immense ronde qui se déploie et tourne tout autour de la place; puis le mouvement s'accélère, les mains se quittent, et chacun saute et se trémousse pour son propre compte, mais en suivant toujours la mesure qui lui est donnée par les coups de tamtam. Aussi, malgré un désordre apparent, on s'aperçoit bien vite qu'au contraire tous les mouvements sont mesurés, parfaitement compris, et exécutés sans un accroc, sans une faute, sans aucun désaccord. Bientôt, la sueur ruisselle sur tous les membres des danseurs; l'un après l'autre, les hommes reprennent leur place; seuls, les jeunes néophytes continuent; leur danse devient un tournoiement presque sur place, exécuté sur la pointe des pieds, les mains étendues horizontalement. Puis, tout à coup, au signal donné par le tamtam, la danse s'arrête brusquement: tous les jeunes danseurs se précipitent à leur place, s'asseoient et l'opération commence.

Chaque fois que le féticheur a opéré un des enfants, il se relève, portant à la main la preuve de l'opération, et exécute un rapide pas de danse, consistant plutôt en quelques sauts joyeux, accompagnés d'un chant particulier que tous répètent en chœur.

L'opération terminée, les jeunes hommes opérés exécutent encore une courte danse destinée à montrer leur endurance. Elle ne consiste d'ailleurs qu'en quelques pas, exécutés vaille que vaille, puis ils regagnent leurs cases au plus vite, soutenus par leurs amis.

La danse funéraire est beaucoup plus belle. Loin d'être une danse noble et grave, le *fanki* est au contraire une danse excessivement prompte et difficile: elle représente, en principe, l'âme du défunt, quittant son corps mortel, puis arrivant au monde des esprits. Elle cherche çà et là une nouvelle demeure, est repoussée de partout, puis trouve enfin la place qu'elle doit occuper. Cette danse n'a qu'un rapport lointain avec les danses totémiques; aussi n'avons-nous pas à nous en occuper ici.

Les danses totémiques, à proprement parler, sont peu fréquentes et ne s'exécutent que dans les grandes circonstances, la guerre, par exemple et surtout après une victoire remportée. Elles font toutefois également partie des rites funéraires, et à la mort d'un chef, s'exécutent après le *fanki*.

La danse totémique représente l'union du chef de la race avec son totem. D'une manière symbolique en certains cas, d'une manière vraiment expressive en d'autres, elle représentera donc le totem; si, comme le cas arrive souvent, et ce sont d'ailleurs les plus belles danses, le totem est un animal, la danse sera vraiment vivante. La talent du danseur sera d'ailleurs de serrer, au plus près, la marche de l'animal, ses habitudes, sa façon de vivre, en un mot, de le mimer le plus exactement possible.

Nous avons vu de ces danses totémiques exécutées avec un rare talent. Une fois entre autres, chez les Yemvi, dont le totem est une sorte de fleur nommée *mvi*, le danseur, sur un rythme excessivement rapide, dessinait d'abord par ses attitudes la forme de la fleur; il imitait son port par ses gestes, ses déhanchements presque incroyables, parfois renversé complètement en arrière; sa tête touchait le sol, sans que pour cela le rythme de la danse fût perdu un instant, tantôt les bras et la tête balayant le sol à droite, à gauche, avec une promptitude inconcevable. Puis venait la naissance de la fleur; elle grandissait, de bouton devenait fleur, épanouie bientôt. Enfin était figurée l'alliance symbolique du Père de la race avec la fleur que lui apportait un esprit. C'était vraiment, avec le même danseur, un contraste saisissant entre la démarche lente, affaissée, pesante, du chef de la race, et les mouvements légers, insaisissables, aériens pour ainsi dire de l'esprit qui s'approchait, reculait, s'approchait encore . . . Cette danse, toute symbolique, a été parfois, bien à tort, prise par des explorateurs, par une danse érotique.

Lorsque le totem est un animal, la danse est évidemment beaucoup plus facile et plus caractéristique. Le danseur mimera l'animal que chacun devra reconnaître, avec son port, sa démarche, ses allures caractéristiques; puis, tour à tour, les scènes de poursuite, de prise, d'alliance, enfin de secours effectif. Quelques danseurs acquièrent ainsi une très grande renommée, et il faut convenir que parfois ils la méritent bien.

Ces danses totémiques se rapprochent beaucoup de certaines danses de caractère où les Noirs excellent, les danses représentatives. Ainsi, il nous souvient d'avoir vu danser la danse des Abeilles, du Sanglier, de l'Eléphant. C'était vraiment merveilleux de souplesse et de réalisme.

Ce qui distingue surtout les danses totémiques, c'est qu'elles sont accompagnées et pour ainsi dire scandées par le chant du totem. De plus, tandis que les danses de caractère dépendent beaucoup de l'inspiration du danseur, les pas des danses totémiques sont plus réglés, et certains traits demeurent invariables.

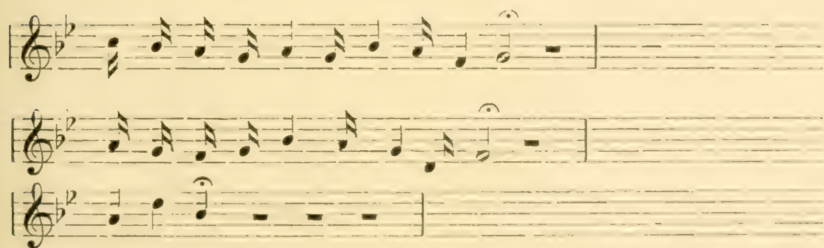
Le caractère commun à toutes les danses religieuses est d'observer la décence, tout au moins une décence relative. Elles se dansent entre hommes seuls, et les femmes n'y sont pas admises, excepté pour la circoncision, et encore dans cette dernière danse, ne se mêlent-elles pas aux hommes. L'amour n'y figure que rarement, au contraire des danses purement récréatives, danses du soir surtout, où parfois l'obscénité la plus grande semble cherchée pour se donner libre carrière.

Les danses religieuses ont toujours un cachet très-marqué d'antiquité et la plupart du temps sont vraiment belles, au sens strict du mot.

Afin de donner une idée approximative de ces danses totémiques, nous en transcrivons deux qui nous ont paru plus expressives, la danse de la fleur *Mvi* et celle de l'Eléphant, *Nzox*.

Ces danses sont à la fois chantées, dansées et mimées. Chaque note représente un coup de tamtam, une attitude de corps différente et un mouvement de pied, soit un glissé, soit un saut, un battu ou un passement des plus rapides.

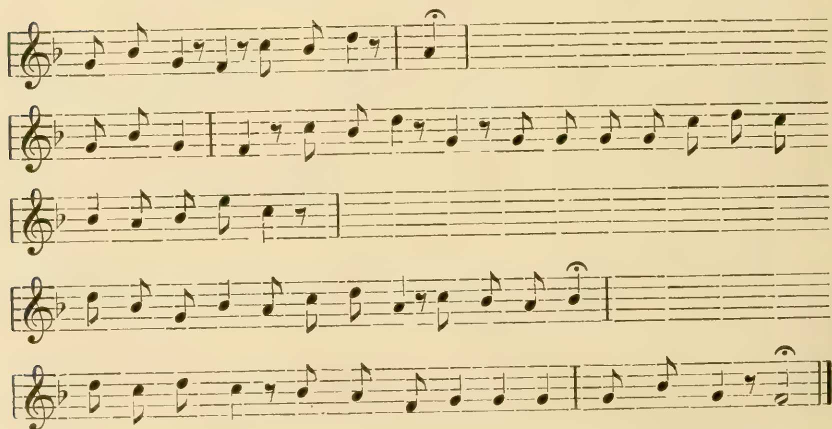
Danse totémique de la fleur *Mvi* [1].



[1] Chaque portée représente un ensemble scandé de mouvements plastiques et de chants, séparé de l'ensemble suivant par un léger arrêt, une suspension à la fois dans le chant et dans le mouvement.

Ces danses, comme plusieurs autres chants, ont été recueillies et notées par notre ami, Mr. José Lubodinski, dans la Hte Abanga.

Danse totémique du *Nzoë*, ou de l'Eléphant.



§ 3. Les rites totémiques généraux. Détail de ces rites.

Afin de suivre un ordre logique pour déterminer les rites totémiques, nous pouvons prendre l'individu dès son entrée dans la vie, l'accompagner dans ses actes principaux, et ne le quitter qu'à la mort. Nous aurons par là même la série complete des rites soit généraux, soit particuliers, qu'il doit observer. Toutefois, nous n'aurons évidemment à les étudier qu'au point de vue totémique.

Par rites généraux totémiques, nous entendons ceux qui concernent la race ou la tribu elle-même. Dans les rites particuliers, au contraire, nous rangeons tous ceux qui concernent plus particulièrement l'individu.

Les rites généraux sont les suivants:

1° la circoncision, *akèle*,

2° l'initiation, *evôm*,

3° la consécration du chef, *elôga*,

4° la guerre, *abal*,

5° les grandes chasses ou pêches, *miyêñ*,

6° l'établissement sur un nouveau territoire, *edzal mfifi*,

7° les ordalies, *elun, éñu mélan*,

8° les alliances ou échange du sang, *abvuna*.

Les rites particuliers que nous avons à voir, sont:

1° la naissance et l'imposition du nom, *abiènė, édzii*,

2° l'adoption, *añôñ moñe*,

3° le mariage, *alux*,

4° la chasse, la pêche, les cultures, *mveñe, ayii kos, bifax*,

5° le commerce, *okira*,

6° la mort, *awu*.

Dans ces rites, tantôt l'empreinte totémique est fortement marquée, tantôt, au contraire, elle est presque effacée, difficilement perceptible. Seuls, un geste, un appel, une invocation la soulignent parfois. Elle n'est cependant jamais absente.

I° La circoncision.

Parmi les tribus bantoues, la circoncision ne peut être considérée comme un rite universel: les unes la pratiquent, les autres non, soit qu'elles ne l'aient jamais eue, soit que l'usage s'en soit perdu au cours des siècles ou des migrations successives.

Les Fâṅ, et toutes les tribus de leur groupe, l'ont conservée. Dans tous les clans, à une époque déterminée par le chef, les jeunes gens doivent se faire circoncire. Cette loi est également adoptée dans toutes les tribus apparentées, Dzèm et Dzandzama, Bulu, Shéké, Batéké etc.

Au cours de nos nombreux voyages, nous n'avons jamais rencontré un seul Fâṅ qui ne fût circoncis. Aucune jeune fille ne consentirait, à aucun prix, à épouser un incirconcis. C'est dire, en passant, la valeur, même au point de vue des coutumes fâṅ, des mariages temporaires contractés par les Européens. Les Fâṅ considèrent ces unions comme un simple concubinage, et les désignent par le même mot, *évex*.

Si le groupe fâṅ a conservé la circoncision, d'autres ne l'ont plus: on ne peut donc dire que la circoncision soit actuellement rite général chez les Bantou. Cette coutume n'est pas dûe à des infiltrations sémitiques: certaines tribus bantoues, telles les Kavirondo, où ont pénétré les Arabes, ne la pratiquent pas, tandis que les Fâṅ qui n'ont jamais connu les Musulmans, l'observent [1].

[1] The Bantu Kavirondo do not practise the circumcision. They usually pull out the two middle incisor teeth in the lower jaw. Both the men and women do this. It is thought that if a man retains all his lower incisor teeth, he will be killed in warfare, and that if his wife has failed to pull out her teeth, it might cause her husband to perish. For the same reason of averting ill fortune a women cuts number of vertical slits in the skin of her forehead which leave small scars. The women also, as a means of obtaining good fortune for themselves and their husbands, make a number of small incisions (usually in patterns) in the skin of abdomen, into which they rub an excitant, so that huge weals rise up into great lumps of skin. A Kavirondo husband, before setting out to fight or starting on a journey attended with great risks, will make a few extra incisions on his wifes body as a «porte-bonheur». The Mbumba and the Bantu-speaking Negroes of the Congo-forest are all circumcised [cette assertion est loin d'être fondée] but the Baganda never circumcise.» Cf. Sir H. J. Johnston, The Uganda protectorate, *op. cit.* Art. Kavirondo.

a) La circoncision est-elle un rite religieux?

Le fait de la circoncision étant ainsi établi comme existant dans de nombreuses tribus bantoues, nous prendrons la question au point de vue général d'abord, puis au point de vue particulier.

La première question qui se pose est celle-ci: La circoncision est-elle un rite religieux de sa nature, et dès l'origine, consacrant une personne à la divinité comme par une sorte de sacrement? [1]

D'après certains auteurs, Renan en particulier, c'est un usage purement hygiénique: A l'origine, dit ce dernier, cet usage n'eut ni la généralité ni la signification religieuse qu'on lui donna plus tard. Sans cette opération, certaines races de l'Orient seraient condamnées à une demi-impuissance et à de fâcheuses impuretés.

De même Arcin: La circoncision est la cérémonie religieuse la plus importante des peuples noirs. Il est probable que ces pratiques ont été nécessitées par une conformation physiologique spéciale [2]. Mais actuellement ce souvenir est complètement effacé, et l'on ne voit dans ces rites qu'une offrande à la divinité fécondante.

Nous dirons tout d'abord que, par rapport aux Fañ et aux tribus bantoues, cette raison physiologique nous paraît de mince valeur. En effet, si les Fañ et autres tribus de leur groupe ont adoptée la circoncision, il est loin d'en être ainsi dans toutes les tribus bantoues, et certaines mêmes, telles les tribus de l'Uganda, l'ont en horreur. Les nécessités physiologiques sont cependant identiques entre tribus de même race et de même habitat.

Nous n'avons pas à discuter ici les avantages naturels de la circoncision. Ils seraient encore plus considérables qu'on aurait cependant tort d'en donner une explication rationaliste, tirée de l'hygiène, sans tenir compte de l'ensemble des institutions dont elle fait partie et qu'elle représente dans leur élément moyen, très sobre si on la compare à d'autres pratiques. Ces institutions sont les rites de consécration des jeunes gens au moment de la puberté, et c'est précisément parce que la circoncision avait un caractère hygiénique et modéré qu'elle s'est étendue si universellement et qu'elle a prévalu sur d'autres pratiques plus barbares. La circoncision, en effet, a été

[1] Cf. Lagrange, Etudes sémitiques p. 242.

[2] Cette assertion est absolument controuvée au point de vue médical.

observée dans le monde entier, chez les populations et les races les plus diverses, et le plus souvent comme faisant partie des cérémonies d'initiation qui unissent plus intimement le jeune homme à sa tribu, à son dieu ou à ses dieux.

Avec la plupart des auteurs, nous admettons que c'est une opération d'origine essentiellement religieuse, nécessitée par un point de vue hygiénique [1], et jamais par raison physiologique.

Aussi nous dirons avec le R. P. Lagrange, en ajoutant à la circoncision les mutilations ethniques dont nous aurons à nous occuper, telles que: dents brisées ou limées, scarifications etc.: «Le caractère religieux de ces cérémonies ne peut plus être contesté.»

b) La circoncision est-elle un rite totémique?

La circoncision étant admise comme rite religieux, est-ce également un rite totémique?

D'après Frazer [2], la circoncision fait partie des rites d'initiation qui unissent le jeune homme à sa tribu et à son dieu: ces initiations ont un caractère particulier: il s'agit d'unir par un échange d'âmes le jeune homme à la vie animale du totem [3].

Nous ne faisons aucune difficulté d'admettre avec le P. Lagrange que la circoncision n'est pas réservée aux seules tribus totémiques. Dans des tribus absolument totémiques, telles les Baganda, non seulement on ne l'admet pas, mais on la regarde avec dégoût.

---

[1] Au point de vue purement hygiénique: Il est impossible de donner la raison d'être de la circoncision, autrement que comme une nécessité religieuse. Au point de vue anatomique, elle n'est nullement indiquée (quoiqu'en disent Niebuhr, Description de l'Arabie, et Winer); au point de vue passionnel, elle n'influe guère sur le tempérament; au point de vue hygiénique, elle est insuffisante. — Dépêche coloniale, rapport médical, 3 Sept. 1907.

[2] Totemism p. 47.

[3] En Australie, on oint le récipiendaire du sang qu'on a tiré du bras des guerriers, même on lui fait boire leur sang. On ajoute certaines passes magiques qui communiquent à l'initié les vertus et les dons spirituels correspondants. Il doit dormir sur les tombes des ancêtres pour absorber leurs vertus. Quelquefois, il est censé tué par un certain Thurembul qui le rend à la vie et lui enlève une dent. Ici, dit Frazer, l'idée paraît être celle d'une seconde naissance, ou le commencement d'une seconde vie pour le novice: c'est pourquoi il reçoit un nom nouveau au moment où il est circoncis, ou quand la dent est extraite, ou quand il répand le sang de ses parents.

Nous la regardons en principe comme un rite religieux, ressortissant du culte des ancêtres, et ce qu'en dit FRAZER nous confirme encore dans cette opinion. Cependant, nous admettons volontiers, et nous croyons même qu'à côté des rites qui rattachent la circoncision au culte des ancêtres, il en est aussi d'autres qui, par suite de cette même origine, la rattachent également au culte du totem: en effet dans beaucoup de faits religieux, le culte du *mvamayôñ* et celui de l'*esayôñ* ont entre eux une étroite connexité et d'inséparables relations.

En retraçant tout à l'heure comment, chez les Fàñ, se pratique la circoncision, nous noterons par là même au passage les rites qui ressortent du *mvame*. La réponse à la question posée sera donc celle-ci:

Chez les Fàñ, la circoncision est bien un rite religieux; ce n'est pas un fait purement totémique, mais le totem y a sa part.

Mr. BROS se rallie également, au moins en partie, à ces conclusions. Pour lui, en effet, la circoncision est une épreuve de puberté, une offrande prémice aux dieux, une purification par laquelle on met en liberté le mauvais esprit qui s'enfuit avec le sang; elle est surtout un pacte par lequel on donne au dieu[1] de la tribu une partie de son sang, et par là même, on s'incorpore à lui et à la tribu. Enfin, le tabou dont ce membre est entouré, et dont l'origine peut provenir, soit de l'utilité sociale de l'organe, soit des dangers d'un usage prématuré, soit même de son indépendance à l'égard de la volonté, peut faire considérer la circoncision comme une désécration qui précéderait l'époque de la virilité afin d'en permettre l'usage[2].

De ces considérations les unes sont vraies pour les Fàñ; les autres s'y appliquent beaucoup moins. Citons un des faits qui montrent bien la connexion intime de la circoncision comme rite religieux avec les rites de la naissance: les linges qui ont servi à étancher le sang sont soigneusement gardés dans l'un et l'autre cas pour servir aux mêmes usages.

[1] A notre avis, on ne peut employer cette expression: dieu de la tribu; sous différents noms, les tribus bantoues ne reconnaissent qu'un seul Créateur, et non pas un dieu pour chaque tribu.

[2] BROS, *op. cit.* Art. Circoncision.

Les simples guerriers les mettent avec leur totem individuel dans le *mfek* ou sac de cordes d'ananas qui ne les quitte guère. Ces linges, ou leurs fragments, figureront toujours dans les sacrifices totémiques. Les fils de chefs, au contraire, n'ont pas le droit de les garder: ils les enterrent profondément au pied du ficus sacré qui a été planté lors de leur naissance sur les restes de leur cordon ombilical. Cette coutume remonte certainement à une très haute antiquité. Chez les Egyptiens, le ficus était considéré comme sacré et voué à la Vénus égyptienne, Hathor. De ce nom, peut-être, était venu le mot *éthu* qui désignait le vêtement fourni par le liber du ficus. Ce même mot, *éthu,* est demeuré en fâñ, avec la même signification «vêtement», et les Fâñ de l'intérieur extraient toujours du ficus un vêtement végétal, qu'ils teignent encore de rouge; c'était jadis la couleur consacrée à Hathor, et elle demeure encore la couleur des vêtements de fiançailles; de même, toujours, avant le mariage, jeunes gens et jeunes filles se teignent de rouge des pieds à la tête. C'est la couleur «réservée».

c) Le fait même de la circoncision.

Les Fâñ désignent la circoncision sous le nom d'*akéla,* tout au moins en ce qui concerne les garçons. La racine de ce mot est évidente, du verbe *ekèl,* où le radical exprime l'idée de couper et d'enlever. Pour les filles, on emploie le mot *atsingéla,* qui signifie à la fois ligature, extension, excision.

Il y a lieu dans cette question de la circoncision d'examiner:

α) le fait lui-même,

β) l'âge du circoncis,

γ) l'opération,

δ) les participants, sujet et opérateur,

ε) l'instrument.

α) Le fait lui-même de la circoncision.

La circoncision est universelle dans la tribu fâñ tout entière, et aucun individu mâle n'en est exempt. Ce serait d'ailleurs un déshonneur pour lui, et il lui serait impossible de contracter ensuite mariage, sans s'être soumis d'abord à cette opération. Même les enfants élevés dans les missions n'y échappent pas: aussitôt rentrés

dans leurs villages, ils s'y soumettent de bonne grâce, s'ils sont demeurés incirconcis.

Si l'on interroge les anciens sur le «pourquoi» de la cérémonie, il est difficile d'en obtenir une réponse, et presque toujours ils se rejetteront sur la coutume: «On a toujours fait comme cela», ou sur les convenances: «C'est mieux ainsi.» Les deux raisons, surtout la dernière, ont leur réelle valeur. Toutefois, j'ai obtenu un jour une réponse beaucoup plus intéressante d'un chef de l'intérieur: «C'est, me répondit-il, la marque du commencement.» Et comme j'insistais pour avoir de plus amples explications: «C'est, me répondit-il, la marque qui consacre l'homme: après cela, on n'est plus animal, mais on est «sacré». *E ne ndèm ošu, ndèm a bo fam: ni vale, tšit é séra, mur a ne éki.* Littér.: C'est la marque du premier commencement, la marque qui consacre la virilité; après l'opération, l'animal a disparu, on a un homme, et il est sacré.» Sans vouloir dire autre chose, il se rejeta ensuite sur la loi du secret. — Il était difficile, sinon impossible d'attribuer à cette réponse, dans la tribu où je me trouvais alors, une origine d'ordre chrétien ou d'infiltration musulmane: jamais ce chef n'en avait entendu parler. Il est beaucoup plus simple d'y voir un reste de traditions primitives.

Dans l'idée du Fañ, la circoncision est absolument un acte religieux, jamais un acte profane: tout ce que nous allons en dire le démontrera mieux encore.

β) L'âge de la circoncision.

L'âge où les jeunes Fañ sont circoncis varie ordinairement de sept à dix ans: jamais je n'ai vu circoncire un enfant en bas âge. Ni la loi ni la coutume ne prescrivent cependant rien sur ce point. Toutefois, dans l'intérieur, cet âge de dix ans est largement dépassé, et il n'est pas rare que l'opération ait lieu entre seize et vingt ans. Les vieillards sont unanimes à dire que tel était l'usage ancien, et que l'époque a été avancée à une époque récente, à cause des accidents nombreux qui survenaient. Quant à déterminer quelle est cette époque récente, il est impossible de la préciser. Toutefois, d'après tout ce que j'ai pu apprendre, on ne doit guère la faire

remonter à plus de 2 ou 300 ans en arrière, c'est-à-dire au moment des grandes migrations des Fâñ. On conçoit en effet combien il était impossible, en ces temps troublés, de mener à bien l'opération dans un âge aussi tardif.

Autrefois, la circoncision a dû précéder de près l'entrée dans la vie des guerriers. Quelques chants fâñ semblent l'indiquer, et de nombreuses tribus africaines ont encore conservé cet usage.

Tous les enfants d'un village sont circoncis en même temps, sur l'ordre du chef de tribu; cette opération n'a lieu qu'à certaines dates, lorsque le nombre des enfants paraît suffisant, tous les ans dans les grands villages, à intervalles plus éloignés dans les petits.

Jusqu'au moment de la circoncision, les enfants peuvent aller nus: après cette opération, un lambeau d'étoffe ou d'écorce de ficus voilera toujours leur nudité.

L'âge de sept à dix ans est notablement dépassé dans le cas suivant. Un père peut faire, par orgueil, promesse solennelle à son *akaméyôñ,* que son fils ne sera circoncis que lorsqu'il aura tué un ennemi. Dans ces conditions, il arrive que le jeune homme reste nu encore très longtemps: il ne peut non plus avoir aucune relation avec une femme, ni même habiter avec celle que son père aurait pu lui avoir déjà achetée comme future épouse. Aussi fera-t-il tous ses efforts pour amener la fin de cet état. Dès qu'il aura pu tuer un ennemi, il s'empressera d'aller porter à son père la main de la victime. La circoncision a lieu alors solennellement devant tous les guerriers, et le mariage se célèbre aussitôt la cicatrisation faite.

γ) L'époque de la cérémonie.

Le chef détermine tout d'abord l'époque: c'est presque invariablement dans les huit jours qui précèdent la pleine lune.

Dès que le chef a déclaré que la circoncision aurait lieu prochainement, il désigne tous les enfants qui en feront partie. Ceux-ci, sous la direction du chef, s'en vont alors, non loin du village, mais dans la forêt: après avoir débroussé un large espace, ils y construisent de petites huttes ouvertes ou simples hangars et y demeurent tous ensemble.

Les aliments qui leur sont destinés sont déposés à l'entrée du chemin conduisant aux cases, car nul ne doit y aller: l'accès est

surtout sévèrement interdit aux femmes. Ces aliments sont abondants, et rien ne doit en être jeté ni dissimulé. Tout doit être consommé, et le chef y veille strictement [1].

δ) Les préparatifs.

Tout autour du lieu où les enfants sont ainsi renfermés, on élève une clôture de roseaux [2] et nul ne se hasarde à la franchir. Cette réclusion ne dépasse pas ordinairement une durée de huit jours, le quart d'une lunaison. Chaque soir, des chants et des danses ont lieu en l'honneur de la lune, regardée comme principe fécondant [3]. Jeune fille et lune portent d'ailleurs en Fàñ le même nom: *Ngon,* similitude que l'on retrouve un peu partout dans les tribus africaines, à des degrés divers. Ces chants et ces danses sont particuliers, et il est strictement défendu de les répéter en dehors de l'enceinte sacrée [4].

D'après Lang [5], c'est à ce moment que le jeune homme est instruit de l'existence d'un dieu bon, défenseur de la morale, qui condamne l'égoïsme et l'adultère. Ce fait se réalise chez les Fàñ. C'est en effet pendant cette retraite que le chef apprend aux enfants le *mébara* ou enseignement des ancêtres, et raconte les hauts-faits de la race. C'est tout ce que nous avons pu en apprendre: la loi du secret est religieusement observée. Pendant les derniers jours, le chef a soin de mêler aux aliments des enfants certaines substances aphrodisiaques très-excitantes, les graines de l'amome

[1] Un de nos missionnaires constatait la même coutume dans des populations beaucoup plus avancées dans l'intérieur. Il citait même ce fait: la loi est si stricte qu'un des futurs circoncis fut par trois fois successives forcé d'absorber de nouveau les aliments que son estomac rejetait avec persévérance.

[2] Le lieu où se fait la circoncision marque assez que c'est comme une consécration, par un sacrifice sanglant, de la vie sexuelle à laquelle le jeune homme est désormais admis. Lagrange, *op. cit.* p. 241.

[3] Même croyance dans presque toutes les tribus africaines: de même qu'en Egypte, la lune préside à la pluie, qui est le principe fécondant de la terre et de là à la fécondation humaine.

[4] Tout ce que j'ai pu obtenir à ce sujet de mes jeunes Chrétiens ayant passé jadis par cette cérémonie, c'est que ces chants étaient „mauvais" et qu'ils avaient pour but la génération. Il est certain que dans leurs chants les Fàñ disent les choses „crûment". C'est tout ce que nous pouvons dire.

[5] The Making of Religion, Art. Circoncision

(amomum citriodorum), un fruit d'un rouge superbe *(Lavigeria),* et l'*onzakôñ (Antrocaryon klaineanum),* dont les femmes peuvent seules manger le fruit, en dehors de cette circonstance. Il leur est même interdit de prononcer le nom de cet arbre, à cause du mot *nkôñ* qui désigne le membre génital de l'homme. Elles doivent dire *onzabili,* l'arbre *onza.* Le fruit de l'*onzakôñ* a de plus une vague analogie avec le phallus.

Pendant toute la durée de leur réclusion, les enfants couchent étendus sur les cendres des foyers. Ils doivent déclarer au chef quel est le sujet de leurs rêves: le totem de la famille doit en effet se révéler à eux pendant ce temps: comme le chef les en entretient souvent, et qu'ils savent qu'ils doivent y penser, cette suggestion, à la fois personnelle et étrangère, amène sans peine le résultat désiré. Si toutefois un autre objet que le totem familial, animal ou autre, se présentait plus vivement et à plusieurs reprises à leur imagination, ce serait un signe que l'esprit protecteur totémique désire adopter un autre substratum, et, en conséquence, le totem de l'enfant, s'il en a un particulier, devrait être changé.

ε) La cérémonie.

Lorsque le jour de l'opération est arrivé, le féticheur, prévenu d'avance, se rend dans l'enceinte: les pères de famille l'accompagnent. Chaque enfant est successivement interrogé, puis une grande danse est faite en l'honneur des ancêtres et des esprits protecteurs du clan. Chaque chef de famille a apporté son *mvamayôñ* et l'explique alors à l'enfant. Après cette initiation, a lieu une nouvelle danse. Chaque père de famille étend alors son enfant à terre, s'assied lui-même et glisse ses jambes sous le corps de l'enfant, de manière à relever le milieu du corps. Le féticheur a en main un couteau spécialement réservé à cette fonction et soigneusement renfermé dans une petite gaîne. Ce couteau était jadis en pierre, mais ceux de cette espèce sont devenus fort rares: ils sont ordinairement en cuivre et assez curieusement travaillés, en forme de bec d'un côté et pointus de l'autre: ils ne sont pas emmanchés. Ces couteaux portent le nom d'*ekèlokêñ.*

Le féticheur pratique rapidement l'opération, aidé du chef de tribu. Avant d'opérer chaque enfant, le féticheur remet le couteau

au chef de tribu sans dire un mot, et celui-ci le reçoit de même en silence sans dire le mot habituel de merci ou de bien, *abora* ou *mvè*. Pour les filles, aucune de ces cérémonies n'est observée. C'est une experte matrone qui pratique l'opération, généralement quand l'enfant est fort jeune. C'est néanmoins un acte religieux, accompagné de chants et de danses, mais les femmes y assistent absolument seules, et il m'a été impossible d'apprendre le moindre détail. Le chef de tribu redonne aussitôt le couteau au féticheur, en lui disant : Prends et fais ce qui doit être fait : *Nôñe n'ébo dzam ma yia n'ébo*, litt. Prends pour faire l'acte que je dois accomplir. Ce qui prouve bien que le féticheur n'est que le délégué du chef. Ordinairement, c'est ce dernier qui tient fortement le membre. Au préalable, le père a extendu le plus possible le prépuce et l'a lié d'une mince ficelle. On étend ensuite le membre ainsi préparé sur un bois spécial, et le féticheur tranche rapidement. C'est la partie la plus douloureuse de l'opération. On met ensuite des cendres sur la plaie vive. Le chef de famille recueille soigneusement le sang qui constituera un puissant fétiche après avoir été offert en sacrifice au *mvamayôñ* et aux ancêtres.

C'est un point d'honneur pour les enfants de ne pas crier, quelque soit la douleur éprouvée. Elle doit d'ailleurs être fortement diminuée du fait que le chef comprime énergiquement les chairs et que l'opérateur agit prestement. Dès que l'opération est terminée, l'enfant est conduit au bain, puis étendu sur un lit de cendres. Tous ses vêtements, fort légers, lui sont enlevés, si cela n'a pas été fait pendant les jours précédents, et on le revêt d'un vêtement flottant ou d'une ceinture à laquelle est suspendu un épais bourrelet de tiges de raphia ou de lanières de bananier finement découpées, de manière à ne pouvoir le blesser en rien. Quand l'opération est terminée, chaque père de famille offre un cadeau au féticheur, souvent un mouton, au moins quelques poules. Le féticheur prend alors un des moutons, et suivant les rites habituels, l'offre aux esprits, et en fait brûler une partie. Ce sont les cendres du sacrifice qui, mêlées au sang recueilli, constitueront le fétiche de l'enfant. Ce qu'il y a de trop est soigneusement enterré en un endroit écarté, et chacun évite alors de se laisser voir.

Les restes du mouton sont mangés le lendemain par les enfants.

Ils demeurent encore quelques jours dans leur retraite. A leur sortie, a lieu une autre cérémonie également accompagnée de danses et de chants. Ils montrent aux chefs de famille de nouveau rassemblés que l'opération a bien réussi. Ils dépouillent alors la ceinture de circoncision, revêtent le pagne ordinaire et rentrent au village où on leur fait fête.

d) Les résultats de la circoncision.

«Tout ce qui regarde la génération, dit à propos de ces cérémonies le P. Lagrange[1], aux conclusions duquel nous nous rallions entièrement, est éminemment tabou, entouré de restrictions et de précautions investies d'un caractère religieux sanctionnées par des lois sévères. Par la circoncision, on est vraiment un fiancé de sang. Peut-être était-ce une condition pour que l'enfant engendré fût apte à devenir à son tour membre de l'association à la fois nationale et religieuse de la communauté.» [Nous venons de voir qu'il en est absolument ainsi chez les Fâñ: un enfant incirconcis ne pourrait ni être admis aux premières épreuves de l'initiation des guerriers, ni contracter mariage: la tribu et la future femme s'y opposeraient également.] Toutes les fois que le sang est versé, on peut se demander si c'est pour exercer sa vertu propre, dans le sens de la magie, ou en expiation, ou pour s'unir à quelqu'un par l'échange du sang et des vies. Ici, il semble que c'est d'union qu'il s'agit, puisque le rite est un rite d'initiation: la vie se transmettra par un organe uni au dieu par l'effusion du sang; c'est en même temps le terme d'un tabou très sage qui préserve le jeune homme d'excès prématurés, semblable à celui qui protège la croissance des fruits et des céréales, et qui cesse par le sacrifice des prémisses.»

Au sujet de la circoncision, Mgr. Le Roy[2], donnant une idée un peu différente du P. Lagrange, écrit: «La circoncision, croyons-nous, se rattache à l'institution du tabou: c'est originairement le relevé d'un interdit. Avant d'avoir passé par cette cérémonie, en effet, le jeune homme ne peut se marier; il n'est reçu par aucune

[1] Etudes sémitiques, p. 244 et ss.

[2] La Religion des Primitifs, p. 235 et ss.

femme; il n'a pas le droit d'avoir des relations matrimoniales. Et si, néanmoins, le cas arrive — et il arrive! —, l'enfant qui vient à naître de ce commerce prohibé est réputé « mauvais » et il doit disparaître.

Chez les Fâñ, cet enfant, sans être précisément considéré comme « mauvais », est regardé comme n'étant pas de la tribu; le père, n'ayant pas le droit d'être père, ne pourra lui donner un nom, et si l'enfant échappe aux premiers dangers de la vie enfantine au bout de peu de temps, il mourra de misère et de faim, méprisé de tous. C'est, en particulier, le cas des mulâtres, que le fait même de leur naissance place hors de la tribu. On en trouve à la côte, et près des établissements des Européens, car, là, par suite du relâchement des mœurs, la famille a disparu en grande partie avec les lois qui en garantissaient jadis la stricte intégrité et la morale relative. A l'intérieur, malgré le nombre de commerçants et d'explorateurs qui passent et dont les mœurs ne sont pas meilleures qu'à la côte, les mulâtres sont excessivement rares, pour ne pas dire plus. Nous venons d'en dire la raison.

Or, continue Mgr. Le Roy, nous avons là une illustration typique et intéressante du principe établi plus haut. La transmission de la vie humaine s'exerce dans un domaine mystérieux où l'action du Maître souverain de la Création est manifeste, ou tout au moins insoupçonnée, et où l'homme ne peut être admis qu'avec une sorte d'autorisation de sa part et moyennant une cérémonie appropriée. Au temps marqué, l'interdit pourra être levé, mais comme toujours en pareil cas, le « permis d'user » devra être racheté par un sacrifice avec effusion de sang, d'où la circoncision, dont le but moral est évident, puisque le tabou ou interdit auquel elle met fin, empêche rigoureusement les rapports sexuels entre enfants non arrivés à l'âge de puberté.

On retrouve cette institution partout; pour être aussi répandue, il lui faut une raison d'être générale; sa raison d'être générale n'est pas autre que celle de l'interdit sacré, porté dans l'intérêt moral de la famille, et levé, quand il le faut, en vertu du même intérêt.

La circoncision, pour Mgr. Le Roy, n'est donc en somme que « le relevé d'un interdit porté dans l'intérêt de la famille.

Bien que cette solution soit élégante et semble répondre à tout, elle ne nous paraît cependant pas entièrement juste. C'est prendre l'effet pour la cause. Sans doute, le relevé d'un interdit porté dans l'intérêt de la famille suit la circoncision, mais ce relevé, et l'interdit lui-même, nous paraît bien un effet, une suite, mais non pas la cause, et nous croyons que c'est tout d'abord le sacrifice qui est en vue, sacrifice, il est vrai, dans l'intérêt de la race. Comme le fait remarquer le P. LAGRANGE, «ce système [initiations, épreuves et circoncision en particulier] suppose une étroite union religieuse dans un corps social peu développé. Ce qui paraît être en jeu, c'est l'unité religieuse. Dans la grande civilisation assyro-babylonienne, on ne trouve point trace de circoncision, mais alors, comme aujourd'hui, parmi les peuples divers, les uns l'ont adoptée, les autres pas.» Suffit-il donc de dire, comme pour les tribus bantoues, que celles qui ne l'ont plus, l'ont abandonnée ou ne l'ont jamais connue? Si, en effet, toutes les tribus bantoues descendent, comme on le croit, d'une souche unique, toutes ont connue la circoncision, et il s'agit d'un rite beaucoup plus antique.

Nous avons déjà signalé les infiltrations des Egyptiens dans les mœurs et coutumes des Fâñ et l'influence de leurs doctrines. Aussi pourrait-on également faire remonter jusqu'à eux cette coutume. HÉRODOTE avait fait déjà remarquer que la circoncision vient d'Egypte et que c'est par l'Egypte qu'elle s'est répandue dans le monde méditerranéen (Hér. II, 104). «Il se pourrait fort bien, dit à ce sujet le R. P. LAGRANGE, que la circoncision soit chez les Egyptiens non pas précisément un emprunt fait à l'Ethique, mais une tradition de leurs origines, du temps où ils ont commencé à descendre la vallée du Nil, selon l'opinion qui tend à prévaloir aujourd'hui. De même, nous la trouvons chez les Arabes aussi haut que nous remontons par l'histoire.»

Ce n'est donc pas, et JOHNSTON est également de notre avis sur ce point, un rite inventé pour les besoins de la cause, mais un rite qui remonte aux origines mêmes de l'humanité. Dès le commencement, l'homme a offert à Dieu les prémices des choses. De là, à offrir les prémices des êtres et de la vie, la progression était nécessaire, et elle fut vite franchie.

La Circoncision, tout au moins chez le groupe Fâñ, repose donc, non pas comme le dit Mgr. Le Roy sur le simple relevé d'un interdit, très utile et très moral, il est vrai, mais sur l'idée même du sacrifice. Elle se fonde non pas seulement sur l'idée même du sacrifice, mais sur l'offrande par désécration qui est à la base même du sacrifice. «Mais c'est surtout au début de l'usage des choses qu'il importe de faire la part des dieux», de renouveler l'alliance avec le Maître de la vie. Dès le commencement, l'homme a offert à la divinité les «prémices» des choses, surtout afin de bien reconnaître son domaine. Ce qu'il y a de plus précieux, n'est-ce pas sa vie? Or, le fondement de sa vie, c'est bien l'acte générateur. De plus, l'idée fondamentale du clan et de la tribu repose sur la famille; c'est donc encore la génération qui est l'acte le plus important de la vie à ce point de vue. Ce seront les prémices de la génération qui seront offertes au Maître du clan, et aux ancêtres, divinisés ou non, mais réputés présents; aussi cet acte sera-t-il religieux, accompli par le féticheur, avec l'aide du chef de la tribu et du père de famille, c'est-à-dire les trois autorités du clan. Pour que la cérémonie soit plus solennelle, les restes des ancêtres et de l'animal éponyme y figureront; enfin, comme dans tout sacrifice, le sang coulera. C'est en cela que ce sacrifice sera totémique.

Mais pour que ces prémices soient pures, et que le sang versé soit agréable et efficace, il faudra que ce soient véritable-ment des prémices. Il importe donc absolument de les conserver telles; le moyen est simple et efficace: ce sera l'*éki*, c'est-à-dire la défense de certains aliments et surtout de tout rapport sexuel avant l'époque fixée. La loi ne se préoccupera même pas du «fruit» qui pourrait résulter d'un manquement à l'interdit: la faute, le *nsèm*, devra avoir son expiation rituelle en tant que faute, mais quant à l'enfant, la loi ne le considère pas comme «mauvais», ou coupable: elle ne le regarde pas du tout, elle l'ignore: il est «hors la loi», res nullius: on ne le tue pas, on le laisse périr. Il importe donc que ce soit vraiment des prémices. Aussi quand vient le temps fixé, le temps où le Fâñ commence à se sentir en état de procréer à son tour, quand il pourra prendre place parmi les jeunes guerriers, le sacrifice aura lieu dans toute sa plénitude; une fois qu'il aura été consommé,

mais seulement alors, l'interdit sera levé. Le sacrifice ne devra pas seulement être consommé, mais encore accepté: car si, pour une raison ou une autre, et cela arrive, la circoncision ayant été bien effectuée selon les règles, le féticheur juge néanmoins que les esprits des ancêtres réels ou totémiques ne sont pas satisfaits, il faudra un sacrifice supplémentaire pour faire accepter le premier.

On voit donc en quoi notre sentiment de la circoncision diffère notablement de celui de Mgr. Le Roy. Pour l'éminent auteur, c'est le levé d'un interdit porté dans l'intérêt moral de la famille, un «permis d'user» qui doit être racheté par un sacrifice; pour nous, d'accord en cela avec le P. Lagrange, le levé de l'interdit est, non pas la cause, mais une simple conséquence; l'interdit est porté en vue de la circoncision, le permis d'user est la suite nécessaire et non la cause du sacrifice, et la circoncision [1] est le sacrifice même des prémices de la génération, l'acte le plus important au point de vue de l'union du clan et de la perpétuité de la famille.

II° L'Initiation.

Le deuxième rite totémique que nous rencontrons dans la vie du jeune Fâñ est son initiation.

Ce rite, assez complexe, comprendra d'abord les épreuves dont nous avons déjà parlé et qui font, du jeune homme, un guerrier, puis l'initiation aux rites et enfin la consécration des armes.

Les premières années d'enfance et d'adolescence du jeune guerrier se sont passées dans une insouciance complète de toutes choses, et absolument en dehors de tout culte religieux. C'est à peine si on lui a appris le nom de son totem personnel. Tout ce qu'il en sait, c'est qu'il lui est interdit, sous des peines plus ou moins sévères, de faire telle ou telle chose, de manger tel ou tel aliment. Il s'en tient d'ailleurs strictement à ces défenses, certain que s'il les enfreignait, la punition serait immédiate. Les *éki* isolés, en effet, ne comportent jamais de pardon et doivent toujours être expiés.

[1] Cf. Lagrange, Etudes sur les Religions sémitiques, le sacrifice, p. 255 et ss.

a) Les épreuves.

Arrivé à l'âge de prendre place parmi les guerriers, le jeune homme doit au préalable affronter les épreuves destinées à montrer sa force et son courage. Quelques dures qu'elles soient, il est très peu de jeunes gens qui y renoncent. Ce serait d'ailleurs le déshonneur complet, et le jeune homme qui par faiblesse ou par lâcheté y succomberait ou n'oserait les affronter, n'aurait plus qu'à s'expatrier. Le cas, bien que très-rare, se rencontre néanmoins, et en particulier chez quelques enfants qui ont grandi comme domestiques chez les Européens. Les Fáñ les stigmatisent alors d'un nom particulier qui signifie: « hommes-femmes bons à tout », et ce mot en dit long sur leur rôle tout particulier et les mœurs spéciales de trop nombreux Européens.

b) L'initiation aux rites.

Après qu'il a surmonté ces premières épreuves, le jeune homme reçoit l'initiation totémique, en même temps que l'initiation au culte des ancêtres. Tout d'abord, on lui apprend le nom du totem familial, clanique et tribal. Pour cela, au jour déclaré favorable par le féticheur, durant l'initiation telle que nous l'avons déjà décrite plus haut, on amène le récipiendaire devant une sorte de tréteau voilé par des feuilles sèches. Tout d'abord, le chef de famille apporte son *évora Biéri*, renfermant, comme nous savons, les crânes des ancêtres et le totem matérialisé. Le néophyte apprendra à distinguer les uns et les autres, à nommer ces divers crânes sans qu'aucune hésitation lui soit permise.

Alors, seulement, on lui laissera connaître les lois et les droits du totem. Il recevra ensuite son propre totem tel que nous l'avons décrit, lui offrira le sacrifice ordonné par la loi, et conservera précieusement sur lui les restes de cette offrande, renfermés dans une corne d'antilope. Enfant, il portait déjà sur lui cette corne contenant les cendres de ce sacrifice, et elle était simplement suspendue par une ficelle à son cou, ou plus souvent encore devant ses parties génitales. Le jeune homme, devenu guerrier, suspendra désormais cette corne au milieu des autres fétiches déjà attachés au baudrier de peau qui lui barre la poitrine et le quitte bien rarement.

c) La consécration des armes.

Après l'initiation, l'enfance du jeune homme a pris fin. C'est devant lui toute une ère nouvelle qui s'ouvre, ère de travail, de luttes, et aussi de plaisirs tout différents de ceux de l'enfance. Il est désormais admis à faire partie des guerriers après ces initiations fort pénibles, et dont la preuve et la marque sont de profondes entailles incisées à l'arrière du cou. Désormais, il a le droit de porter le fusil; enfant, il s'est essayé déjà bien des fois à tirer cette arme, afin d'être prêt au moment voulu. Et lorsque devenu guerrier, il aura dès lors le droit officiel de tirer le fusil et d'aller au combat, cette arme devra tout d'abord être «vouée» à l'esprit, afin de lui permettre de tirer toujours juste.

Pour le Noir, tout objet, quelqu'il soit, jouit de sa vie propre; le fusil, par conséquent, est un être. Vivant de sa vie particulière, il sera consacré à l'esprit dont l'influence peut lui être le plus favorable, c'est-à-dire, dans l'espèce, au soleil, dont la lumière et les clairs rayons lui permettront de diriger à coup sûr tous ses coups et en même temps dissiperont les ténèbres qui dès lors, en vain, s'efforceraient de dissimuler l'ennemi visé. L'arme sera consacrée au soleil, et également au totem protecteur du clan: dans le combat, il importe en effet beaucoup qu'il sache distinguer l'ennemi de l'ami et ne pas s'exposer à commettre un sacrilège totémique. Le fusil doit donc être consacré à la fois au totem et au soleil.

Toutefois, il importe de remarquer que si le fusil est aujourd'hui la seule arme qui reçoive cette consécration, c'est qu'il est devenu l'arme principale, et que bien rares sont les Fâñ qui n'en sont pas possesseurs. En réalité, dans le chant de la consécration que nous citons plus loin, le mot qui désigne le fusil est tantôt *nzali* qui signifie proprement fusil, et tantôt *mbèñe,* qui désigne l'arbalète. Jadis l'arbalète était l'arme nationale. Un des mots du chant a changé, mais celui-ci n'en demeure pas moins antique.

Au milieu du village, le jeune homme, assisté d'un ami plus âgé, place son fusil de façon à ce qu'il soit frappé par les premiers rayons du soleil levant; il dispose autour de l'arme ses fétiches totémiques, c'est-à-dire son totem d'enfant qu'il va désormais laisser, et son nouveau totem de guerrier. Pour charmer l'arme, il accomplit

alors les incantations nécessaires: parmi elles se trouve un hymne ou appel au soleil d'une si réelle beauté et d'une telle poésie que nous devons le citer ici:

Hymne au Soleil.

Soleil, toi qui vois toutes choses,
Toi, dont la radieuse splendeur
Transperce le nuage obscur,
Soleil, à toi cet hommage!

A toi, soleil, roi du ciel, divin chasseur,
Soleil, à toi cet hommage!

Devant ton regard étincelant,
Et les traits rapides de ton carquois de feu,
Dans les sombres profondeurs,
La nuit craintive s'enfonce éperdue,
Sous tes coups, étincelants de lumière.
Tu déchires son manteau,
Manteau noir vêtu de feu,
Parsemé d'étoiles brillantes,
Tu déchires son noir manteau.

Soleil, toi qui vois toutes choses,
Toi, dont la radieuse splendeur,
Transperce le nuage obscur,
Soleil, à toi cet hommage!

Lorsque les offrandes nécessaires ont été faites, avant d'enlever le fusil, a lieu la consécration proprement dite. L'air et les paroles nous en paraissent assez remarquables pour que nous les reproduisions. Ce chant rappelle par l'air et la contexture les antiques mélodies qui nous ont été léguées par les Grecs ou les Latins. Il se chante toujours à plusieurs voix.

Le Chant du fusil.

Invitatoire: Oh!, vous tous, écoutez, écoutez le chant, le chant du fusil.

Chœur: Oh! nous tous, écoutons, écoutons le chant, le chant du fusil.

Chant: Pour toi seul, ô fusil, pour toi seul,
Au loin dans les bois,
Loin, loin, j'ai longtemps marché dans la forêt,
Sans plus entendre les chiens criards,
Sans plus les entendre,
Non plus que les coqs amoureux du bruit,
Non plus que les coqs.
M'éloignant des mégères,
M'éloignant de leurs cases sombres

Reprise: Oui, pour toi seul, ô mon fusil,
Pour toi seul, dans les bois,
Dans les bois je suis allé,
Oh! mon fusil, pour toi seul.

Invitatoire: Vous tous, venez, écoutez tous le chant du fétiche,
Chant aimé du fusil.

Chœur: Nous tous, venons, écoutons tous le chant du fusil,
Chant aimé de l'esprit. (Reprise: Oui, pour toi seul . . .)

Invitatoire: Venez, venez tous, écoutez bien, et sans bruit écoutez!

Chœur: Et sans bruit écoutons, attentifs.

Chant: Pour toi seul, ô fusil, pour toi seul,
Avant dans les bois,
M'éloignant toujours du village,
J'ai pris le grand couteau des hommes,
Sans que nul ne me vît,
Couteau pendu au crochet du pilier,
J'ai pris le couteau,
L'attachai à mon côté,
Le pendant au baudrier.
Sans que nul ne me vît.
Dans les bois je suis allé,
Oh! mon fusil, pour toi seul.

Invitatoire: Vous tous, venez, écoutez tous le chant du fétiche,
Chant aimé du fusil.

Chœur: Nous tous venons, écoutons tous,
Il a pris le couteau,
Sans que nul ne le vît.

Chant: Pour toi seul, ô fusil, pour toi seul,
Aux chemins de chasse,
J'ai blessé mon pied dans le chemin,
J'ai franchi les monts, les collines,
J'ai passé les ruisseaux,
Peinant tout un jour, tout un jour entier,
J'ai cherché l'*ešoñ*,
L'*ešoñ*, l'*evin* et le *ryo*;
Puis mettant leur chair à nu,
Ravi leur vêtement,
Leur habit au sang rouge.
Là vit l'esprit des forêts.

Invitatoire: Vous tous venez, mêlons l'*ešoñ*, l'*evin* et le *ryo*,
Enchantons le fusil.

Chœur: Nous tous venons, mêlons l'*ešoñ*, l'*evin* et le *ryo*,
Enchantons le fusil,
Dépouillant leur chair à nu,
Pilons leur vêtement,
Leur habit au sang rouge,
Pour en vêtir cette arme.
Enchantons le fusil.

Le jeune homme est armé. Il a subi l'initiation du *bawu* et il a droit désormais de parler dans le conseil. Il n'en usera qu'au jour où, apportant dans l'assemblée la main coupée d'un ennemi tué de sa propre main, il pourra témoigner devant tous de sa bravoure par ce témoignage frappant d'un haut fait, accompli néanmoins souvent par surprise.

Solo de Basse.

Oh! vous tous, é - cou - tez, é - cou - tez le chant,

le chant du fu - sil.

Chœur.

Oh! nous tous, é - cou - tons, é - cou - tons le chant,

le chant du fu - sil.
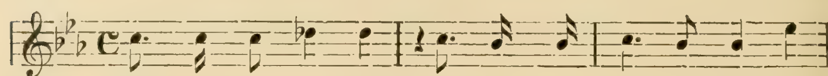
Solo.

Pour toi seul, ô fu - sil, pour toi seul. Au loin

dans les bois, loin, loin j'ai longtemps mar - ché dans la fo - rêt.

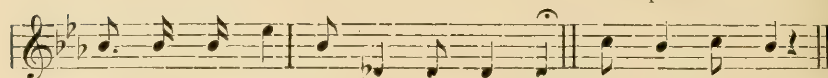
Sans plus en - ten - dre les chiens criards, sans plus les

en - ten - dre. Non plus que les coqs a - mou - reux du bruit.
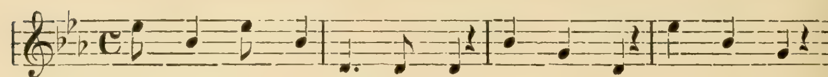


Non plus que les coqs. M'é - loi - gnant des mé - gè - res,
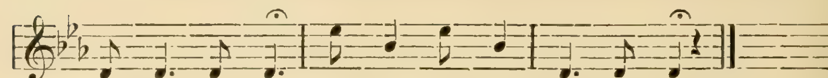
Reprise.



m'é - loi - gnant de leurs ca - ses som - bres. Oui pour toi seul.
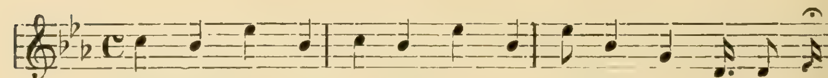


Oh! mon fu - sil, pour toi seul, dans les bois, dans les bois
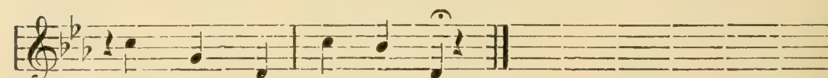


je suis al - lé, oh! mon fu - sil pour toi seul.

Solo.

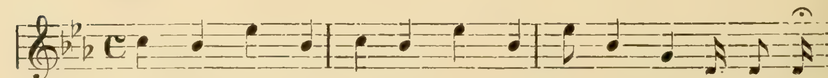


Vous tous, ve - nez, é - cou - tez tous le chant du fé - ti - che.
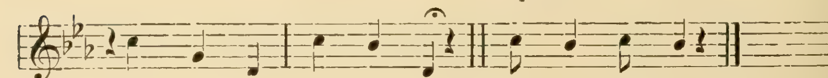


Chant ai - mé du fu - sil.

Chœur.



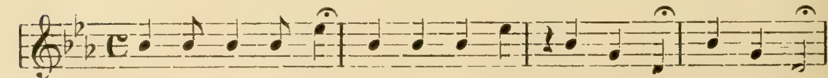
Nous tous, ve - nons, é - cou - tons tous le chant du fu - sil.

Reprise.
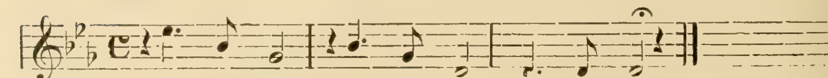


Chant ai - mé de l'es - prit. Oui, pour toi seul . . .

Solo.



Ve - nez, ve - nez tous, é - cou - tez bien et sans bruit é - cou - tez.

Chœur.



Et sans bruit, at - ten - tifs. é - cou - tez.

IIIº La consécration du chef.

a) La cérémonie.

Le chef de la tribu est mort. Après les lamentations d'usage et le repas funéraire, on l'a enterré dans sa tombe provisoire. Trente jours après, les guerriers sont de nouveau rassemblés pour le *fanki*, la danse solennelle des funérailles. Puis, le fils aîné, entouré des principaux guerriers, découvre la tombe de son père, descend près du cadavre, et avec le couteau consacré, détache la boîte crânienne qui ira, tout à l'heure, rejoindre dans l'*évora biéri*, les crânes des ancêtres précédents. Le cadavre est ensuite replacé avec soin dans la tombe, et les sacrifices totémiques sont accomplis. Nous les retrouverons en parlant des rites particuliers de la mort. Le fils aîné ou l'héritier enlève l'*akaméyôñ* ou totem de la tribu, s'il ne l'a pas encore été. Il rejette alors la terre sur le défunt et tous l'aident dans cette tâche funèbre, après qu'il a lancé les premières poignées de terre. Tous ces rites appartiennent au cérémonial particulier de la mort.

Le nouveau chef revient au village, et alors commence à proprement parler le rite totémique de la consécration, qui se passe la nuit, en dehors de tous les regards féminins.

Escorté de tous les guerriers, le chef prend l'*évora biéri*, contenant les crânes des ancêtres et la porte dans la forêt au son du tamtam. La cérémonie n'est secrète que pour les femmes; les enfants mâles peuvent y assister.

La boîte des crânes est déposée sur une sorte de tréteau, fait avec des perches coupées fraîchement. Ces perches doivent provenir d'un arbre spécial, l'*éfirfira*, et toutes doivent être vivantes et vertes. Un morceau de bois mort entraînerait une faute rituelle. Ces branches sont enfoncées dans le sol; elles doivent également être droites, prises au tronc même de l'arbre, et non à une fourche, ou à une branche; sur ces perches ainsi piquées en terre, le chef dispose des bambous[1] qui forment tréteau. Ces bambous sont reliés les uns aux autres, non par des lianes comme c'est l'habitude pour les cases, mais avec des lanières extraites du

[1] Bambou est le nom usuel donné par analogie aux stipes de palmiers ou de raphias employés dans tous les travaux de construction des Fan pour remplacer les vrais bambous, inconnus ou d'importation récente en Gabonie

palmier rotang. Une fois ce travail terminé, le chef dispose son *évora biéri* sur le gradin supérieur: à droite et à gauche, suivant l'ordre de préséance, les autres chefs de famille disposent également leurs *bivora bibiéri.* Quand toutes sont alignées, chacun, s'avançant de nouveau, après avoir dansé en chantant autour de l'autel, ouvre la boîte, tire les crânes des ancêtres et les dispose sur le gradin inférieur, au dessous de la boîte des crânes. Sur les crânes de sa famille, il place le totem familial, puis son propre totem personnel. Une nouvelle série de danses a lieu, accompagnée de chants. Le chef s'avance alors de nouveau; seul, et prenant en main le crâne de son ancêtre immédiat, il le place au dessus de tous les autres, chante et danse, puis l'introduit dans la calotte crânienne du premier ancêtre. Il prend également son totem familial, qui, par le fait même de sa naissance, est totem tribal ou clanique et le place sur les deux crânes superposés de son propre père et du père de tout le clan. Alors commence un chant particulier, nommé le chant de l'Union. Les termes, archaïques, sont aujourd'hui pour la plupart fort difficiles à comprendre: le sens général, en revanche, est facile à saisir: c'est la réunion de tous les chefs de famille en ligne directe et l'invocation à l'Esprit de la Race, qui du premier ancêtre a passé en tous ses descendants pour en former un tout compact et indivisible. Les dernières paroles de ce chant expriment cette idée de façon assez claire:

En toi le dernier revient au premier,
Le premier revient au dernier.
Et dans un accord commun,
Ton souffle qui ne meurt pas les réunit tous,
Ton souffle les réunit sans jamais se lasser.
Il en compose un tout qui ne cesse pas,
Et les enfants qui viendront, fils de notre race,
Seront aussi tes enfants, ô père,
Comme aujourd'hui je suis ton enfant.
L'*éfirfira* grandit, grandit toujours.
Sur son tronc noueux les branches naissent,
Elles naissent les unes après les autres,
Elles grandissent, mais demeurent toujours l'*éfirfira.*
En toi le dernier revient au premier,
Le premier revient au dernier.

Un bouc châtré, ou souvent un chien également castré, est alors approché de l'autel de bois; il est immolé, et le sang est recueilli dans un vase de terre. Le chef plonge une branche verte de palmier dans le sang, puis la pose sur l'autel, de manière à ce qu'elle couvre à la fois les totems et les crânes de sa famille.

Après cette première « reconnaissance », vient la seconde, que célèbre un chant nommé « Chant de la Visite ».

Le chef le chante et tous les assistants en répètent le refrain après lui. Ainsi, par exemple, dans la tribu des Yendun, le refrain sera:

Bi'ne bibôñe bi Ndun,
Bi'ne fogo bisésé bibôñe bi Ndun
Ndun a ne Esa bie,
Ndun ve Esa bie bisé.

Nous sommes les enfants de Ndun.
Oui, nous sommes tous les enfants de Ndun.
Et Ndun est notre Père.
Oui, Ndun est notre père à tous.

En même temps, le chef a pris en main le crâne de son père et celui de son premier ancêtre; il s'approche successivement de l'*évora biéri* de chacun des autres chefs de famille et fait toucher les crânes des ancêtres de ces familles à ceux qu'il tient dans la main. Il revient au milieu, prend le vase où est conservé le sang de la victime, y plonge le *dè* ou chasse-mouches de son père et asperge alors les totems qui sont placés près des crânes. Il prend son propre totem, le place près du totem clanique ou tribal, les réunit par une liane et leur fait toucher successivement tous les autres totems des chefs de famille, en chantant le chant du totem dont tous répètent après lui le refrain:

Nous sommes les enfants de Ndun.
Et Ndun est notre totem *(mvamayòñ)*.
Oui, nous sommes les enfants de Ndun.
Et Ndun est notre totem à tous.

Après cette cérémonie, plusieurs danses et chants ont encore lieu. Quand le tout a pris fin, le chef de la tribu remet le premier les crânes dans l'*évora biéri* et tous imitent son exemple. Il fait la même chose pour les totems, encore également imité de tous. On

place alors toutes les boites soigneusement à l'écart dans un endroit débroussé d'avance.

Tous reviennent au milieu de la clairière. L'autel primitif où les boites, les crânes et les totems ont reposé est détruit, tous les bois sont amoncelés les uns sur les autres, et on veille avec grand soin à ce qu'aucune goutte de sang de la victime qui aurait pu jaillir à terre ne soit profanée par un attouchement quelconque. La victime elle-même, aussitôt immolée, a été déposée sur des feuilles vertes de bananier, fraîchement coupées: elle ne doit jamais toucher le sol: on la dépose sur le bûcher construit avec les bois de l'autel, et on y met le feu. Ce soin revient toujours au nouveau chef, et jamais au féticheur. Dès que la victime est suffisamment cuite, on la dépose sur les feuilles de bananier qui ont déjà servi, et le chef découpe lui-même le corps en autant de morceaux qu'il y a d'assistants. Aucun morceau ne doit rester, aucun morceau ne doit être emporté au dehors. Ce serait une faute rituelle des plus graves, et les Fâñ sont convaincus, ou du moins paraissent l'être, que le totem ne manquerait jamais de punir cette faute par la mort même du coupable. Au besoin, le chef s'en chargerait lui-même. Le fait, au dire de certaines légendes, est parfois arrivé.

Les gros os sont alors de nouveaux remis sur le bûcher: on a eu soin à cet effet de conserver le bois nécessaire, car il est interdit d'en couper ou d'en apporter d'autres. Quand tout est consumé, on réduit en poudre aussi fine que possible les os et le bois qui resterait encore en charbon [1], et le chef va la répandre, suivi de tous ses chefs de famille, sur la tombe de son père nouvellement fermée. Les feuilles de bananier qui ont servi à envelopper la victime sont soigneusement repliées, attachées en paquet, et jetées au fond de la fontaine ou de la rivière au dessous de l'endroit où on prend de l'eau. On évite ainsi toute profanation.

Au contraire de tous les autres sacrifices, rien ne doit demeurer de cette victime, et nul n'en doit conserver la moindre trace.

Avant d'emporter les cendres du sacrifice sur la tombe de son père, le chef doit encore procéder à une autre cérémonie, également importante, le rite de la lance.

[1] L'*éfirfira* est un bois assez résineux qui brûle complètement sans laisser presque aucun charbon.

Le rite de la lance, ou mieux des sagaies, *ašume mékôñ*, le salut aux sagaies, n'a lieu que pour l'intronisation des chefs de tribu, et encore seulement s'ils sont majeurs, c'est-à-dire déjà reconnus comme guerriers et en portant les marques ou *bawu*.

b) Le rite de la lance ou des sagaies. ***Ašume mékôñ.***

A l'autre extrémité de l'Afrique, le Père Van den Burgt[1], des Pères Blancs, a récemment signalé chez les Barundi, un rite curieux, le rite de la lance, l'insigne de *Kirâña*, deuxième esprit supérieur. Chez les Fâñ, nous avons retrouvé ce même insigne, consacré à l'esprit *Ki-ndâña*, chef, lui aussi, des esprits inférieurs, des choses matérielles, et à ce titre maître et chef de tous les êtres de la terre. On l'invoque également pour la guerre. C'est le seul renseignement que j'ai pu obtenir sur son compte. Mais en rapprochant ce fait de ce que nous voyons chez les Barundi, il semble bien qu'il y ait là un rite totémique. En effet, chez eux, *Imana*, le Créateur, est chef des mânes, de même que chez les Fâñ, *Nzame*, est également le Créateur. A ce titre, c'est lui qui est le premier de tous les ancêtres, la clef de voûte par conséquent de tout le système religieux. Les Fâñ le connaissent parfaitement. Nous avons déjà dit, en parlant des généalogies, que lorsqu'on demande son *mébara* à un enfant ou à tout guerrier il termine toujours par l'invocation à *Nzame* en disant : Et celui-là (le premier de la race), c'est *Nzame* qui l'a fait, et avant, je n'y étais pas, ni moi, ni personne. *Nge mur éto* (le père de la race), *Nzame émièn a nga bo ñe, ve 'sim ñi, mê mbe dia ve, ve ma, ve muramure.*

Chez les Wa-rundi, le grand rite de la lance consiste dans l'hommage rendu à la lance sacrée de *Kirâña*, esprit supérieur de la triade rundi *(Imana, Ri-kiramba* et *Riangombi)*. Chez les Fâñ, *Kindâña* ne fait pas partie de la triade divine qu'ils reconnaissent également : *Nzame, Mébère, Nkwa*. *Kindâña*, littér. la Force victorieuse, est le chef des êtres au dessous de *Nzame* ; il est seulement considéré comme principe de la Force qui les anime tous et qui se perpétue. C'est l'opposé de la matière inerte.

[1] Dictionnaire français-rundi, art. *Kirâña*.

«Les Négrilles voisins, dit Mgr. Le Roy[1], à propos de ce rite rundi, ont la même cérémonie dont ils semblent même avoir été les initiateurs.» Peut-être cependant faudrait-il remonter beaucoup plus haut, aux origines mêmes de la race, puisque nous la retrouvons également chez les Fâñ.

Le rite de la lance, chez les Barundi, se fait dans toutes les circonstances graves. Cette lance, de forme ordinaire, a la moitié d'une de ses facettes blanche et l'autre noire, et elle est censée porter sur sa pointe l'esprit *Kirâña*. Quand la cérémonie doit se faire, le gardien de la lance se présente avec deux assistants; il est coiffé d'une sorte de diadème fait d'une peau de chat-tigre dont la peau lui retombe sur le dos. Les assistants se rangent en demi-cercle autour de lui, portant à la main de petites calebasses évidées et remplies de grains durs[2] formant crécelle. Ensuite on commence un hymne chanté sur un ton singulièrement impressionnant, avec un accent profondément convaincu, et produisant une indicible mélancolie. Pendant ce chant évocateur, chacun ramasse un peu de paille, l'offre en s'inclinant devant la lance sacrée, frappe les mains l'une contre l'autre et demande à l'esprit qui réside sur la pointe les différentes grâces qu'il désire. Puis il dit: A toi, mon Père, j'offre ces demandes, j'offre mes hommages. Chacun sort ensuite de la case en chantant et se dirige vers le lieu de repos des mânes des ancêtres . . .

Chez les Fâñ, le salut de la lance a donc lieu à l'intronisation du chef. La victime ayant été partagée et mangée, le chef se lève et enfonce en terre sa sagaie, la pointe en l'air. Au préalable, cette pointe a été rendue brillante par un fourbissage soigné. Le choix de la lance n'est pas indifférent: elle doit porter en creux l'insigne totémique de la tribu, marqué au ciseau, et avoir déjà «bu» le sang de l'ennemi. La lance est donc piquée dans le sol, autant que possible à l'endroit où l'autel se dressait: tout à l'heure le chef dépose au pied le baudrier, ordinairement de peau de tigre, qui supporte le totem matérialisé, l'*akaméyôñ*.

[1] *op. cit.*, p. 314.

[2] On emploie les graines de rocou ou plus souvent encore les graines rondes et dures du balisier *(canna spec.)*.

Après l'avoir déposé, il tourne autour de la lance en chantant, puis relève le baudrier, et l'accroche à la lance. Généralement, en effet, celle-ci porte à sa base plusieurs petits crochets aigus.

Il tourne de nouveau autour de la lance, chante un hymne en l'honneur de *Kindâña*, puis reste immobile. Chacun alors va chercher la boîte des crânes de ses ancêtres et tourne en chantant autour de la lance. Toutes les fois qu'il passe près du chef, il s'incline, pose la boîte à terre, et frappe dans ses mains.

Quand cette cérémonie a pris fin, le chef enlève la lance, replace le baudrier à son côté et va porter le tout dans sa case.

Il revient alors pour prendre les restes du sacrifice et les porter sur la tombe de son père.

Comme on le voit, le rite fâñ du salut à la lance a de nombreuses analogies avec le rite rundi, et la même inspiration semble bien les animer.

c) Comparaison du rite de l'initiation et de la consécration du chef avec le rôle religieux du Pharaon.

Nous avons, dans toutes ces conceptions, et il est facile de le voir, tout un embryon de système religieux, ou plutôt comme le confirment nos recherches sur la langue, des restes fort dégradés et qui vont s'effritant peu à peu d'un système religieux extrêmement ancien et remontant aux origines mêmes de la race.

Les légendes, les coutumes, la langue surtout, peuvent nous permettre d'y voir, en y mettant évidemment toutes les réserves nécessitées par une telle hypothèse, un pâle reflet, peut-être un souvenir dégénéré de la religion égyptienne.

Il serait d'abord fort intéressant de rechercher si le mot qui désigne, en fâñ, le chef *nzue* de *n* agent et *zue* commander, ordonner ne se rapprocherait pas de l'egyptien[1] *sua*, prier, adorer, qui à l'origine était la grande fonction du chef ou encore de *Suten* qui signifie roi et a pour origine le mot *seten*, deter-

[1] Signalons en passant entre les deux langues ces autres similitudes de noms sur lesquelles nous aurons à revenir: *kha* (ég.), couronne et *khu* (fâñ), chef, *khala* lieu fortifié, et *dzal*, village fortifié (kraal) *ka* quitter, et *ka* s'en aller etc., *ko*, crochet et *lko*, même signification, d'où *akon* lance à crochets, barbelée

miné par le couteau, qui signifie «tuer». Le roi serait donc en principe celui qui tue la victime offerte en sacrifice, le sacrificateur.

Et le Pharaon agissait en somme jadis comme agit encore aujourd'hui le chef fàn, mais, il faut bien le reconnaître, dans un appareil dénué de toute majesté. C'est un pâle reflet, avons-nous dit.

Il allait lui-même, au moins fictivement, capturer la victime, le taureau encore en liberté. Il l'immolait, le dépeçait et l'offrait à la divinité dont il était le fils. Mais il n'était pas seulement le sacrificateur qui offre les victimes: il était le prêtre seul autorisé à présenter l'offrande, et ses sujets ne pouvaient, sans le faire intervenir, espérer que le ciel agréât leurs oblations, même les plus humbles. «*Suten don hotep*», le roi donne l'offrande, lit-on sur d'innombrables monuments votifs, des plus importants aux plus modestes. Si l'offrande ne venait pas du roi, la divinité n'y ferait pas attention. Je rappelle ces paroles du prince de Khéta que j'ai déjà citées: «Dieu n'accepterait pas l'offrande de Khéta qui n'aurait pas été vue par Pharaon, l'émanation du ciel.»

Médiateur entre le ciel et la terre, Pharaon seul a qualité pour donner à la Divinité ou pour recevoir les dons de la Divinité. Si un autre prêtre le remplace, comme pratiquement cela devait presque toujours se faire, ce prêtre agit par délégation du roi, en mentionnant l'ordre royal grâce auquel il a accès près du Dieu: «C'est le roi qui m'envoie pour voir la divinité, dit-il en ouvrant les portes du naos: même le prêtre du rang sacerdotal le plus élevé ne peut se présenter qu'en vertu de cette délégation. Pénétrer jusqu'au sanctuaire du temple, c'était en effet comme pénétrer dans le ciel [1]; car la divinité y pénétrait aussi bien que dans le ciel: pour s'approcher d'elle, il fallait être divinité soi-même, comme son fils Pharaon ou du moins comme représentant de ce divin Fils. Le temple, maison de Dieu, avait été construit par Pharaon lui-même [2], seul propriétaire du sol de l'Egypte par donation divine faite lors de son couronnement [3].

[1] Celui qui pénètre dans le temple pénètre dans le Ciel. — Inscription d'Edfou, citée par de Rochemonteix.

[2] Virey, Religion de l'Ancienne Egypte, p. 125. Ed. 1909.

[3] Cr. Lefébure, Rites Egyptiens. On y trouvera de nombreux points se rapportant aux rites que nous avons cités.

D'ailleurs, nous trouvons encore confirmation de ce que nous avons dit dans les lignes suivantes: Aux temps archaïques, avant l'unification de l'Egypte en un seul royaume, c'étaient sans doute les chefs de tribus qui, de même que Pharaon le fit plus tard pour le pays entier, commandaient à la guerre, rendaient la justice et offraient les sacrifices [1].

En tant que chef religieux, le chef de la tribu ne peut donc déléguer son autorité qu'au féticheur; en tant que chef totémique, qu'à son héritier direct de sang.

Et cela est tellement vrai que si, par exemple, la famille souche vient à s'éteindre, la tribu ne finira pas pour cela; elle ne sera pas détruite, mais les anciens du clan ou de la tribu mère, remontant à l'origine ou à la souche de la race, par l'examen des généalogies, retrouveront la famille secondaire apparentée de plus près au fondateur de la race; cette famille secondaire deviendra à son tour la famille-chef. Cette transmission se fera tout naturellement, sans heurt et sans secousse, par la force même des choses. Dans certains cas, particulièrement s'il s'agit d'un clan peu nombreux, les familles iront s'adjoindre à d'autres clans; encore, suivant la loi de formation que nous avons donnée plus haut, elles formeront de nouveaux clans, filiaux de la branche mère. S'il s'agit de la branche mère, les familles se réuniront au contraire plus volontiers à la branche filiale (branche en *esa*) où elles retrouveront le totem familial (*esamvêñ, esamvûn,* etc.).

d) Erreur de l'administration européenne nommant de nouveaux chefs de tribu pris en dehors de la famille souche.

De toutes les lois totémiques que nous venons d'énumérer, et de la constitution même de la race, ressort évidemment l'erreur capitale, et par là même l'insuccès des Administrateurs civils ou des Chefs militaires qui, pour une raison ou une autre, déposent le chef légitime d'une tribu et en nomment un autre. Nous accordons sans peine que cette déposition et ce choix peuvent et parfois doivent être faits, pour des raisons parfaitement légitimes, dans

[1] The life-work, v. II, p. 351 by Le Page Renouf, The priestly character of the earliest Egyptian civilization.

l'intérêt du pays conquérant et même des administrés. Cependant, si les administrateurs européens connaissaient mieux, comme il serait si désirable, les coutumes du pays [1], ils ne s'exposeraient pas à un insuccès certain, et parfois à un échec humiliant en faisant porter leur choix sur un homme qui peut être parfaitement méritant, mais qui ne peut être nommé chef d'après la loi du pays.

Il arrivera assez souvent, nous l'avons vu nous même, que le chef légitime, fatigué de vexations continuelles ou de reproches et d'amendes parfaitement justes d'ailleurs, accepte en quelque façon ce nouvel état de choses qui le rend désormais irresponsable et le met à l'abri des lois et ordonnances du conquérant, de ses caprices ou de ce qu'il prend pour tels. Et ainsi, dans certains villages, y aura-t-il un chef «à l'usage» des Européens, de même qu'à leur usage aussi on réserve des femmes, toujours soi-disant vierges. En réalité, ces chefs n'auront qu'une autorité toute factice, reposant uniquement sur la force du Blanc. Ils seront, de plus, en grand danger continuel d'être empoisonnés ou de disparaître de façon plus ou moins occulte. On leur obéit par crainte, mais seulement dans les choses qui concernent le gouvernement, soit corvées, nourriture à fournir, auxiliaires, services plus ou moins avouables, mais, pour tout le reste, leur autorité est, non seulement nulle de fait, mais encore forcément nulle en principe. Comment, par exemple, pourraient-ils, en cas de danger tribal ou clanique, invoquer un totem général qui n'est pas le leur, et dont ils ne sont ni représentants ni dépositaires?

On voit donc d'où provient l'erreur des gouvernements européens, très peu préoccupés d'ailleurs des notions sur lesquelles repose la constitution et par là même l'existence de la tribu, et voulant lui donner, ce qui est impossible, les observances d'un code fait pour des Européens. Appliquer, comme il a été décrété en Gabonie, le Code Napoléon à des tribus indigènes est une de ces aberrations gouvernementales qui démontre une ignorance aussi profonde que possible du peuple à gouverner, et des principes de gouvernement.

[1] D'autant que la loi approuve les coutumes indigènes «en tant qu'elles ne sont contraires ni aux bonnes mœurs ni à la morale.

Pour les mêmes raisons, on juge combien l'élection d'un chef est impossible en dehors des règles de transmission établies. Pris hors de la famille souche, un chef élu n'a et ne peut avoir d'autorité.

e) Changement de totem de clan.

Par une nouvelle conséquence, l'autorité ayant passé à une autre famille du clan pour les raisons énumérées plus haut, le culte public restera le même. Mais, et notons-le bien, car ce dernier point est des plus importants, le totem ancestral disparaîtra, n'ayant plus de représentant éponyme de son propre sang. Il sera remplacé par le totem familial du nouveau chef qui deviendra alors le totem de toute la tribu ou du clan. Ce fait, loin d'être hypothétique, est au contraire un cas qui se reproduit assez souvent. En voici un assez typique.

Un nommé Mba-Alame, du Clan Yebikon ou des Bananes, s'était, à la suite d'une dispute avec le chef du clan, séparé de la tribu pour aller fonder un établissement à part sur la colline qui faisait face à son ancien village. Bien que restant en assez bons termes avec les hommes du clan, son premier soin fut de créer lui-même une nouvelle famille et de se séparer nettement de ses anciens compagnons. — Il changea donc de nom et en adopta un autre qui fut dans la circonstance Nzoge Nze, l'Eléphant fils du Tigre. Le tigre devint son nouveau totem et, dès lors, celui de ses fils et du futur clan: il était, dans toute la force du terme, le nouveau père de la tribu, pouvant, plus justement encore que jadis le Maréchal LEFEBVRE, redire: «C'est nous qui sommes les ancêtres!

Il faut pour se résoudre à cet éclat un homme d'un caractère extrêmement résolu qui puisse briser avec sa parenté, ses amis, son clan, sans craindre les représailles toujours fatales.

Le fait n'est d'ailleurs possible que si la tribu est suffisamment petite, car dans une forte tribu, le chef laisserait bien difficilement passer un tel abus d'autorité. Il est encore faisable si le chef est vieux et débile, et le récalcitrant très redouté pour ses qualités physiques et surtout sa méchanceté notoire, appuyée sur de solides preuves. Il faut encore que le déserteur ou le déraciné ne fasse partie d'aucune société secrète du clan, car ses adeptes ne

pardonneraient jamais une désertion: c'est la première loi toujours inviolée.

Ce n'est pas tout encore. De toute nécessité, le nouveau fondateur doit trouver un totem consentant. Pour cela, car on ne peut choisir à tout hasard, comme d'aucuns se l'imagineraient, il faut que dans une suite de sacrifices, l'animal choisi marque sa volonté acceptante. Dans un cas semblable, cet honneur revient au totem personnel, car il ne peut être changé, et ne pas le choisir serait lui faire une sanglante injure dont il ne manquerait pas de tirer une vengeance significative. Mais il faut qu'il accepte de devenir le totem de la tribu. Ce faisant, l'esprit, beaucoup plus intelligent que l'homme, sait qu'il s'engage à devenir son protecteur effectif et attitré: il ne s'en soucie pas toujours. Dans la circonstance, Nzoge Nze m'avoua un jour qu'il avait dû, avant d'avoir son totem définitif et acceptant, attendre plusieurs mois et sacrifier nombre de poules, et même de cabris. Le féticheur y trouvait bien aussi son compte.

Notons encore que par suite de cette acceptation, tous les tigres ne devenaient pas les totems de Nzoge Nze, ce qui prouve bien la vérité de notre système, mais ceux là seulement qui vivaient dans le pays et étaient fils ou descendants de son *nze* ou tigre totem particulier. Encore ceux-ci n'étaient-ils sacrés que pour lui-même, chaque totem particulier demeurant particulier à celui qui le possède, sans l'être pour ses proches. Ainsi un des fils de ce *Nze* avait le «fourmilier» *avil,* pour totem: il n'en pouvait donc manger, ce que faisaient impunément ses frères et ses fils. Mais le *nze,* totem de Nzoge Nze, devenant totem familial et, par là même, tribal, ses enfants éviteront de tuer tout tigre, car il pourrait être parent de ce *nze*: toutefois, s'ils en tuent et en mangent, la faute n'étant qu'hypothétique, avant de l'expier, on fera, au moyen des sacrifices, les recherches nécessaires, et le totem, sous peine de ne recevoir aucune expiation, devra manifester sa parenté. Mais plus Nzoge Nze deviendra un ancêtre éloigné, plus les chances de parenté augmenteront avec tout tigre qui, lui aussi, pourrait bien être parent de l'ancêtre éponyme, et, par conséquent aussi, plus la loi deviendra stricte. Si un tigre vient dans les villages tuer quelques

innocents, femmes ou enfants, il sera alors permis aux hommes du clan éponyme de le tuer, et ce sera le seul cas, mais il sera toujours interdit de le manger. Lorsque, par une suite de sacrifices ad hoc, on aura dûment constaté qu'il ne s'agit pas là de représailles pour quelque faute totémique non expiée, il sera prouvé que le tigre en question n'appartient pas au clan tigre éponyme. C'est un «étranger» ou un «déserteur», et ce dernier cas est assez fréquent dans certaines espèces d'animaux où l'un ou l'autre fait bande à part et devient «solitaire», tel l'éléphant, le tigre, le sanglier, le gorille. Il est désormais parfaitement licite de lui courir sus et de le tuer, si possible. On en sera quitte pour une légère expiation rituelle proportionnée à la probabilité très faible d'avoir tué un allié, probabilité très faible, puisqu'on ne marche jamais sans l'assentiment préalable du chef totem de la tribu. A lui la responsabilité, s'il y a eu erreur.

IV° La Guerre et les Palabres.

La vie est facile pour le Fañ.

Auprès de son village, la grande forêt commence: elle regorge de gibier, et il ne lui faut pas aller loin pour abattre presque à bout portant le singe, l'antilope, le sanglier, même l'éléphant. Ruisseaux et rivières sont innombrables: le poisson y est abondant, le cyprin en particulier y fourmille: pièges, barrages, filets, tout est bon pour le prendre, et tout réussit. Le Fañ pêche et chasse quand il le veut: aucune loi n'arrête son bon plaisir. Les plantations de bananes et de manioc, qui assurent le fond de sa nourriture, ne le préoccupent guère. Il a quelques journées de travail au commencement de chaque saison pour abattre les grands arbres, les brûler et assurer ainsi par leurs cendres à la terre l'engrais fertilisateur; puis, tout le labeur et le soin des cultures revient à ses femmes. Aussi le Fañ est-il oisif la plupart de ses journées. De là, plutôt pour occuper le temps que pour toute autre chose, d'interminables palabres, à propos de tout, à propos de rien.

Toutefois, si pour une raison ou une autre, la guerre menace la tribu ou doit être déclarée, le Fañ semble alors se réveiller de sa torpeur léthargique. Avant de se décider au combat, il faut

palabrer, et longuement. Dans toutes ces palabres, le totem n'a qu'une toute petite part. Toutefois aucun guerrier ne prendrait la parole, sans avoir, au préalable, pris son totem en main et lui avoir adressé une courte objurgation, souvent un simple mot, une exclamation, que seul perçoit l'auditeur attentif.

Quand tous les guerriers ont parlé, le chef se lève à son tour et résume tout ce qui a été dit, avant de commencer son propre discours. Pendant cet exposé, il reste ordinairement à sa place. Puis il va au milieu du cercle. A la main, il a pris son bâton de chef; son baudrier lui ceint la poitrine: l'*akaméyôñ* y est toujours suspendu: «Je suis un tel, commence-t-il, fils d'un tel, et mon père était chef de la race. Nous sommes les fils de tel totem, et notre *akaméyôñ* nous protège.» Après ces paroles, il frappe le sol du pied, ou plus souvent de son bâton, comme pour attester la vérité de ce qu'il a dit, et donne ensuite son propre avis. Lorsqu'il a terminé, il élève le totem de la tribu pour le prendre à témoin de ses paroles, puis retourne à sa place.

Si la guerre est déclarée, les cérémonies totémiques sont plus marquées. Elles seront tout d'abord à peu près semblables à celles que nous avons décrites pour l'initiation et la consécration du chef. Le même autel sera dressé dans la forêt, avec les mêmes rites. On emploiera de nouveau l'*éfirfira* comme bois de construction, et au jour marqué, tous les guerriers se dirigeront vers la forêt. Chaque chef de famille porte son *évora biéri*. Les crânes sont déposés sur l'autel, et chaque totem à sa place. On amène alors la victime.

Ici, la scène change complètement. Ce n'est plus un chien ou un cabri qui sera immolé: ce doit toujours être un homme, soit un prisonnier de guerre, soit un captif quelconque racheté à une tribu voisine. Il n'est jamais permis de le remplacer par une femme. De même un homme ou un enfant appartenant à la tribu, ou dont la mère aurait appartenu soit à la tribu, soit à une tribu alliée, ne peuvent servir de victime: les lois du totem s'y opposent: il y aurait alors sacrilège. Pour éviter cette faute rituelle, dont l'expiation serait nécessaire et qui, de plus, enlèverait toute l'efficacité du sacrifice, le chef s'approche tout d'abord de la

victime et lui demande son nom, sa race, sa tribu. Rien ne s'oppose-t-il au sacrifice? « *A ne mvè,* s'écrie-t-il, *a ne nwuba,* il est bon, il est consacré ». On attache alors l'homme au pied de l'autel: il est très rare qu'il regimbe. Tous les Noirs se résignent avec une facilité presque inconsciente lorsqu'ils voient la mort inévitable [1].

Afin de prévenir toute lutte possible, la veille au soir, on a eu soin de faire boire au captif un breuvage enivrant, où le suc de l'*ebè* et le *yam* (chanvre) entrent pour la plus grande part. Dès que l'homme est attaché et que le chef a prononcé les paroles consacrées, les guerriers procèdent à leur toilette de guerre. Ils se peignent d'abord le corps en rouge avec la teinture de *baza* [2], puis sur ce premier fond, tracent des lignes blanches transversales avec de l'argile blanche *(mfem).* Autour des yeux, un large cercle noir est dessiné; sur le front, chacun marque l'image ou le symbole de son totem de tribu ou de clan: ce signe, au lieu d'être tracé sur le front, l'est parfois sur les tempes ou sur les joues. Ainsi la « hache » des Amvom, en réalité l'image du boa, leur serpent totem, se déroule sur les joues, les tempes, et finit près des yeux. Pour raviver cette image, on emploie le suc d'une liliacée gazonnante, le Chlorophyton *(ayâñ é si),* qui donne une couleur bleuâtre fort tenace. Sur la poitrine, avec le suc d'un Gardenia, chacun trace ensuite en noir l'image de son totem particulier.

Une fois la toilette achevée, chaque guerrier prend ses armes et ses fétiches: la danse de guerre commence: elle se compose de deux parties: la danse totémique, puis la danse de guerre pro-

[1] Il nous est arrivé dans certains villages de rencontrer ainsi des hommes destinés au sacrifice, car parfois on les garde pendant de longues semaines. Ils se promenaient dans le village, libres en apparence, bien nourris, et bien traités: la seule marque de leur captivité était une bûche de bois, d'ailleurs assez légère, fortement attachée à leur pied, et qu'ils traînaient derrière eux. Dans le village, cette entrave était peu encombrante, mais dans la forêt, elle eût apporté à leur fuite un obstacle presque insurmontable. Maintes fois, je leur ai proposé, soit de les faire évader, soit de les faire délivrer par l'autorité. A quoi bon, me répondaient-ils, je suis bien nourri, bien traité: la mort vient toujours: *Awu azu mbìmbì*! A quoi bon!

[2] *Pterocarpus angolensis*: le bois est écrasé, et mêlé avec de l'huile; il donne une magnifique teinture rouge, très tenace.

prement dite, beaucoup plus accentuée, plus énergique. Nous l'avons déjà décrite plus haut en parlant du chant de guerre. Celui-ci accompagne la danse.

La danse de guerre étant terminée, le chef s'approche alors de la victime. On la force à s'agenouiller: le féticheur marque une ligne blanche sur son cou, puis lui ramène violemment la tête en avant, tandis qu'un aide force les bras à se replier en arrière. Avec le couteau des sacrifices, le féticheur tranche rapidement la tète d'un seul coup, et la rejette sur l'autel: le chef reçoit le sang, qui jaillit avec force, dans un vase destiné à ce seul usage, vase neuf qui sera ensuite brisé. Dès que le sang a cessé de couler, le cadavre est étendu à terre sur des feuilles fraîches de bananier, et le féticheur, assisté du chef, ouvre la poitrine en ayant soin de ne donner que deux coups de couteau, un en long et l'autre en large: le cœur est enlevé, et déposé près des crânes; puis les poumons et enfin le foie. D'après les derniers tressaillements et la place des organes, le féticheur augure de l'issue de la guerre: elle sera heureuse ou causera la mort de beaucoup de guerriers: «les chants funèbres seront longs, dit-il parfois», et un cri de tristesse s'élève dans la foule! Si, au contraire, les présages sont favorables, c'est une clameur de joie, un chant de triomphe et d'allégresse.

Chacun s'approche alors, le chef le premier, trempe le doigt dans le vase du sang, et goûte. Le féticheur trempe également le doigt et le pose sur le totem du guerrier: c'est ce que l'on appelle le signe de la race: *ndem ayôn̄*. Les guerriers «adoptés» sont exclus de cette cérémonie: c'est peut-être le seul cas où on les distingue de la tribu, et encore, dans les clans moins nombreux, ne sont-ils pas exonérés de cette cérémonie.

Lorsque la tribu est nombreuse, et qu'une seule victime ne serait pas suffisante, on a soin d'en avoir deux, trois, parfois une dizaine et même davantage.

Dès que chaque guerrier a ainsi «renouvelé le signe», les danses sacrées recommencent: pendant ce temps, le chef, après y avoir d'abord participé lui-même, prend ce qui reste de sang, en barbouille les crânes de ses ancêtres, puis asperge les totems de la tribu, pendant que les guerriers chantent le chant du totem. Le

féticheur, aidé de ses acolytes, prépare avec la sève de certaines lianes caoutchouc[1] et une espèce de gomme[2], une sorte de grosse boule gluante, la pétrit dans l'intérieur de la cavité thoracique des victimes de façon à ce qu'elle soit bien imprégnée de sang. A la fin de la cérémonie, il prendra une parcelle de cette boule et l'appliquera sur la poitrine de chaque guerrier. Suivant le temps qu'elle s'y maintiendra, il augurera de la vie, de la mort ou des blessures que recevra le guerrier.

Dès que ces cérémonies ont pris fin, les victimes sont partagées en fines lanières; chacun a son morceau, et le festin commence. Mais ici se terminent les cérémonies totémiques proprement dites pour laisser place désormais aux purs rites religieux et fétichistes. Nous n'avons donc plus à insister.

Après le repas, la danse et les chants, crânes et totems seront remis dans l'*évora biéri,* reportés dans les cases, et chacun se préparera au combat.

V° Les grandes chasses.

Après la guerre, l'événement principal de la vie fâñ est certainement les grandes chasses et aussi les grandes pêches, organisées par toute la tribu. Elle y trouve toujours une source abondante de richesses. Comme cet événement intéresse le clan ou la tribu entière, le totem y a sa part, mais assez restreinte.

Dans les chasses particulières, c'est-à-dire de chaque individu, le totem particulier est seul invoqué. La cérémonie est d'ailleurs des plus courtes, si toutefois on peut l'appeler cérémonie. Ce ne sera pas un hommage, mais plutôt ce que l'on pourrait appeler une cérémonie préventive: le chasseur ne voudrait, à aucun prix, tuer son totem, ce qui pourrait attirer sur lui les plus graves dangers et les plus grands malheurs. Avant de partir en chasse, en chargeant son fusil, il aura soin de lui faire toucher son totem; même, s'il part à une chasse plus importante, celle de l'éléphant par exemple, ou plus dangereuse, comme celle de la panthère, il mélangera à la poudre un peu de cendres provenant de son sacrifice

[1] *Landolphia Klaineana* et *Thollonii* des Apocynacées.

[2] Cette gomme est fournie par l'*Acacia erubescens* Welw. des Acacies.

totémique. Il invoquera ensuite son fétiche de chasse, souvent par un simple attouchement: ces cérémonies auront surtout pour but de demander le secours du totem, et aussi de l'écarter de son chemin afin de n'être exposé à aucune faute rituelle soit en lui manquant involontairement de respect, soit en le blessant, ou en le tuant.

Dans les grandes chasses, les cérémonies seront presque semblables, toutefois un peu plus compliquées. Ces grandes chasses se font, pour le dire très-brièvement, de la façon suivante. Les Fâñ commenceront par cerner une forêt toute entière. Se réunissant plusieurs centaines d'hommes, parfois bien davantage, ils commencent par entourer la forêt désignée d'une ceinture de clayonnages en rotangs: au dessus de ce clayonnage, une liane court en suivant le même chemin: à la liane, les chasseurs attachent de place en place des feuilles sèches de légers roseaux qui s'agitant au moindre bruit suffisent à effrayer le gibier. A chaque sentier qui entre dans la forêt ou en sort, la barrière est interrompue, et le sentier coupé par une fosse profonde soigneusement dissimulée sous des branchages, parfois si bien recouverte de terre que les plus avisés s'y trompent. Au fond de la fosse, un pieu pointu est disposé, la pointe en l'air: tout animal qui y tombe, est presque sûr d'être transpercé. Ce premier travail achevé, les chasseurs se disposent à la battue proprement dite: auparavant, aura lieu le grand sacrifice. Supposons une tribu dont le totem est le pangolin *(ye-mvil)*. Le chef de la tribu se met en chasse le premier, après un jeûne préparatoire de trois jours. Pendant ce temps, il se tiendra à l'écart, retiré dans une petite case de roseaux, en pleine forêt: il ne pourra manger que les aliments qu'il aura apportés avec lui, et qu'il aura eu soin tout d'abord de faire reposer sur l'*évora biéri*. Il ne boira d'eau qu'en se servant d'une feuille d'amome disposée en cornet; de plus, il s'abstiendra de toute relation avec ses femmes, car le contact avec la femme est réputé alors faute contre le totem (*nsem éki)*. Ces trois jours passés, il fera fétiche, c'est-a-dire sacrifice au totem tribal ou clanique, suivant le mode habituel; ce sacrifice sera au moins une chèvre, et mieux une mouton. Autrefois, et même encore maintenant de temps à autre, c'était toujours un esclave. Le sacrifice

achevé, il prend une part de la victime; le reste appartenant au féticheur; pendant toute la chasse, il n'aura pas droit de manger d'autre viande. Il part alors, et ne rentre au village que lorsqu'il aura rencontré, pris vivant s'il est possible, sinon tué, l'animal totem. S'il l'a tué, il devra veiller à ce que le sang de l'animal ne tombe pas goutte à goutte sur le sentier et par conséquent exposé à être profané; sinon, il y aurait encore faute rituelle. En conséquence, il ferme soigneusement la plaie avec des feuilles sèches et de la bourre de bananier.

En rentrant au village, il ne doit être aperçu par aucune femme. Il aura donc soin de prévenir de son arrivée par un appel spécial, puis d'entrer précipitamment dans sa case. A cet appel, répond un coup particulier de tamtam. Les femmes qui se trouveraient d'aventure dans le village, hors de leurs cases, doivent y rentrer précipitamment.

L'animal totem est alors placé sur l'*évora biéri*; dans le cas où il serait trop gros pour y tenir, le chef l'ouvre et pose sur l'*évora* la cervelle, les poumons et le cœur, les trois endroits où sont contenus la vie agissante et les diverses âmes. Le corps est ensuite partagé entre tous les chasseurs après avoir été offert en sacrifice, suivant la manière accoutumée.

Si dans la battue qui suivra, l'animal totem est tué par mégarde, il ne pourrait se venger de la faute, ni lui, ni le totem clanique; par le fait du sacrifice et de la communion, tous les membres du clan sont devenus participants du totem; celui-ci se vengerait sur lui-même:

A séra né ki édjéze émièn émièn nlèm wuia: il ne peut manger son propre cœur.»

La manducation achevée, les chasseurs se mettent à l'œuvre; ils franchissent les claies; puis, à l'aide de fortes cordes, ils resserrent peu à peu le cercle de la forêt, de manière à amener enfin tous les animaux cernés dans une vaste clairière aménagée d'avance, et où ils les tuent un à un. Parfois aussi, dans cet endroit, une immense fosse a été creusée d'avance; les animaux y tombent affolés [1].

Quand tout est tué, la curée commence. Toutefois, au préalable, le chef a grand soin d'examiner si par hasard quelques

[1] Cette battue se nomme *ngol*, surtout lorsqu'il s'agit d'éléphants.

animaux totémiques ne se sont pas aventurés par malheur dans la fosse. S'il y en a, ils sont soigneusement enlevés, déposés sur des feuilles de bananier, ficelés en paquet de façon à être dissimulés à tous les regards: la nuit suivante, on les porte furtivement dans un coin écarté et on les enterre profondément. Toutefois, on en garde un, que le chef ramène au village, et offre de nouveau en sacrifice: tous les chasseurs y participeront pour être à l'abri de toute faute rituelle.

Les grandes pêches donnent lieu à des cérémonies presque semblables. Avant de commencer un barrage de fleuve ou un détournement de rivière, on procédera d'abord au sacrifice totémique: une victime sera offerte, puis aura lieu le sacrifice proprement dit. Si, par hasard, le clan avait un poisson pour totem, les cérémonies seraient identiques à ce que nous avons déjà décrit plus haut.

La pêche achevée, a lieu également un sacrifice totémique avec les rites accoutumés: manquer à cette prescription amènerait de graves dangers pour la tribu.

VI° L'Etablissement d'un nouveau village.

Les circonstances qui peuvent déterminer l'établissement d'un nouveau village sont multiples. La terre épuisée, les chasses ou les pêches devenues peu fructueuses, les huttes qui tombent en ruines, une maladie qui décime les enfants, la mort du chef, une guerre malheureuse, parfois même le simple désir de pousser en avant, telles en sont les principales raisons.

Avant de songer au départ, une première consultation des esprits aura lieu [1]. On offrira un sacrifice triple: aux esprits protecteurs du village, aux ancêtres, au totem. Si les trois réponses sont favorables, on pourra aller de l'avant. Sinon, le sacrifice qui aura donné lieu à une interprétation néfaste sera recommencé, après plusieurs jours d'intervalle, jusqu'à ce qu'un résultat favorable soit obtenu.

Après cette première épreuve, on se met à la recherche d'un endroit convenable. Le choix étant fait par les délégués, on appelle le féticheur. Celui-ci, accompagné de tous les hommes, parcourt

[1] Voir plus haut (p. 184 suiv.) la légende de *Ngurangurane*.

tous les environs du nouveau village en chantant et en dansant pour écarter les esprits méchants ou qui pourraient nuire à la nouvelle fondation.

Tous les hommes se réunissent ensuite au centre du futur village, et le chef choisit l'endroit où il bâtira sa propre case. Là, un sacrifice est offert au totem d'abord, puis aux esprits des ancêtres. Pour faire cela, on a élevé à la hâte un toit de feuilles, grossièrement posé sur quelques simples piquets. L'*évora biéri* est apportée sans ce toit, et, sous l'ouvrir, le chef place devant une poule noire et un cabri.

Avant d'égorger les deux victimes, le chef détache l'*akaméyôñ* du baudrier et siffle par trois fois dans l'oviara, en se tournant de trois côtés différents. Le but de cette cérémonie est d'écarter les mauvais esprits. Puis, saisissant l'*akaméyôñ,* il le traine derrière lui en parcourant tout l'emplacement du nouveau village. Ce premier tour terminé, il le prend en main, et refait le même voyage. Ainsi seront écartés les esprits de la terre et de l'air. L'*akaméyôñ* est alors déposé sur l'*évora biéri*: le chef égorge la poule en lui tranchant la tête: il la prend par les pattes, et asperge l'*akaméyôñ,* puis la boîte. Il parcourt de nouveau le village en aspergeant de sang les emplacements des futur cases. La poule est ensuite ouverte et partagée entre les principaux guerriers et parents du chef. C'est là, à proprement parler, le sacrifice totémique. Le cabri ou le mouton est ensuite offert aux mânes et aux ancêtres.

Après le sacrifice aux ancêtres, le chef prend de nouveau l'*akaméyôñ* à son côté. Du *mfex* ou sac qui ne le quitte jamais, il tire un petit paquet d'étoffe sale où sont renfermés un peu de bois rouge, des cendres, et quelques os. Le tout provient d'un sacrifice au totem tel que nous l'avons décrit. Il y ajoute les restes du sacrifice nouveau qui vient d'être fait, et enterre le tout profondément. Dans ce trou, il enfonce un fort pieu de bois d'*élun* ou d'*éfirfira*. Un jeune ébénier est aussi parfois choisi. Au sommet du pieu, il fixe une boule faite avec une pâte composée de bois rouge, de craie blanche, couleurs des sacrifices et des esprits, et de manioc, symbole de fécondité. Une partie du totem clanique ou tribal y est également insérée: le féticheur, avec force gestes, chants et danses y enferme tous les méchants esprits de l'air.

Au centre du village, le féticheur sème du maïs, plante ensuite un pied de manioc, et surtout une euphorbe *(euphorbia antiquorum)* qu'il entoure d'une petite clôture, de façon que ces plantes ne soient pas profanées. De la rapide croissance de ces plantes dépend la prospérité du village. Si elles venaient à se faner, l'emplacement choisi serait abandonné. L'euphorbe a le pouvoir d'écarter le tonnerre et les esprits méchants: les pointes dont elle est hérissée lui valent cette propriété. — Des amaryllis et des immortelles sont aussi souvent plantées au pied de l'euphorbe avec quelques pieds de canne à sucre. Les amaryllis et les immortelles doivent être prises dans l'ancien village et provenir de celles que la première femme du chef a jadis emportées de son village lors de son mariage. Les cannes à sucre sont un symbole de fécondité.

Après ces préliminaires, les femmes plantent partout le maïs, dont la production rapide assurera la première nourriture, et les hommes commencent à bâtir les cases. On aura toujours soin encore d'offrir au totem protecteur les premiers épis de maïs. Séchés et conservés en couronne, ils serviront pour les semailles de l'année suivante.

VII° Les Ordalies.

L'appel à l'intervention du totem joue un assez grand rôle dans les ordalies[1] ou épreuves judiciaires.

Ces épreuves sont très-usitées dans les tribus bantoues. Ainsi, nous les retrouvons semblables à l'autre extrémité de l'Afrique, chez les Jaluo, au Kiviri.

Chez ce peuple, les ordalies ont lieu de la manière suivante qui ressemble fort à celle des Fâñ. «A small pot of water is placed on the fire. A little wimbi flour and a bit of «medicine» are put into the water. If the water boils over, the man is guilty, if not, he is innocent.

«A gourd basin with a large hole cut in the bottom is placed on a flat stone. Water is poured into the calabash, the bottom of which being, of course, not close-fitting to the stone, would permit ordinarily of a bakage. But the medicine man who attends puts into the bottom of the calabash crushed-up leaves of a kind

[1] Ordalies, de l'anglo-saxon „ordaal", en allemand moderne „Urteil", jugement.

of mimosa which, for a time at least, stop the bakage and enable the calabash to be filled up with water, the retention of the water by the calabash proving the man to be innocent.

Dry flour is given to the suspected persons. If innocent, he can swallow it; if he is able to moisten the flour with his saliva and swallow it, he is shown to be guilty [1].

Les Fañ ont fréquemment recours aux ordalies. C'est surtout dans les circonstances suivantes: accusation de vol, d'adultère, de meurtre, d'être sorcier, d'avoir péché contre le totem du clan ou du village. Sans les décrire en détail, nous indiquerons simplement la part qu'y prend le totem.

Si la faute est avouée, la punition suit immédiatement: en cas de vol, par exemple, celui qui a commis le larcin doit restituer le double de la valeur. Dans certaines tribus, le voleur est condamné à la perte d'une oreille, du doigt ou de la main, parfois du pied. Souvent même, il est vendu comme esclave: chez les Fañ, il doit simplement rendre le double.

En cas d'adultère, le coupable paie la valeur de la femme, et souvent de plus est longtemps gardé prisonnier dans le village de l'offensé; on lui rase la tête et on l'expose au soleil, couvert de piment. En cas de non-paiement, et même sans cela, le père ou le mari de la femme ont le droit, et ils en usent, de lui couper les articulations des doigts et de le rendre ainsi presque impotent. La femme est cruellement frappée, et dans les plaies on introduit du piment. Elle est également châtiée avec le *nkôñ éki* [2], sorte de longue cisaille en fer avec laquelle on pince profondément et on brûle cruellement les parties génitales. A la seconde récidive, on lui coupe le nez et les oreilles; une troisième faute entraîne la mort.

En cas de meurtre, l'assassin, lorsqu'il est pris, est tué et mangé: de plus sa famille doit rembourser une femme ou sa valeur, soit deux vies pour une.

Pour toutes les autres accusations, et pour celles que nous venons d'énumérer, lorsque le coupable, accusé ou présumé, nie, l'épreuve judiciaire est de rigueur.

[1] Sir H. JOHNSTON, *op. cit.*, art. Jaluo.

[2] Certains villages portent même ce nom du fait qu'on y rencontre certains forgerons habiles à faire ces instruments particuliers en torture.

Les ordalies, quelqu'elles soient, peuvent être considérées sous deux aspects, ou encore sont à deux degrés. La première ordalie a pour but de «désigner» le coupable possible, la seconde de déterminer si oui ou non il est vraiment coupable. Le châtiment suit immédiatement et ce châtiment l'atteindra à la fois dans son corps et dans son âme.

Tout d'abord, il s'agit donc de désigner le coupable. Ainsi, il y a vol, meurtre, accusation de sorcellerie. Les ordalies sont différentes suivant le cas. Parmi les principales, on peut remarquer celles-ci.

Un homme est accusé de meurtre. On commencera par s'emparer de lui. Si on ne peut le faire, peu importe d'ailleurs: toute la tribu étant solidaire, on tâchera de saisir un homme de la tribu, n'importe lequel. Si on ne peut y arriver, les Fâñ s'empareront même d'un homme appartenant à une autre tribu, et on le gardera prisonnier jusqu'à ce que sa famille et sa tribu, se mettant en campagne à leur tour, aient capturé, soit le coupable, soit un homme de sa tribu. On conçoit combien pareille solidarité peut amener de représailles.

Une fois pris, l'homme, coupable ou non, subira une des épreuves suivantes.

Le *dzismébiâñ* est l'épreuve de l'œil. Pour la subir, l'homme est amené garrotté devant le chef. On lui renverse la tête en arrière, et le féticheur prend en main un petit vase, fait avec la coque dure d'une petite citrouille, nommée *ngon*. Ce vase est rempli d'un certain liquide, composé de poisons végétaux à base d'atropine. Le patient a le droit d'exiger, et il en use, que son propre totem soit plongé dans le liquide. Le contenu du vase lui est alors versé dans l'œil. Si l'œil demeure dans l'orbite, il est innocent: si, au contraire, l'œil est détruit ou exorbité, il est coupable [1]. Dans ce cas, il est tué immédiatement d'un coup de couteau. Il peut cependant demander encore à boire le poison d'épreuve, à condition de se racheter une première fois. On le lui accorde souvent.

Une deuxième épreuve est la suivante, plus générale. Elle est nommée *médzim mé ne ayôñ,* l'eau brûlante.

[1] Même épreuve chez les Bangala et les Barundi.

Le féticheur fait bouillir de l'eau dans un pot. Quand cette eau est bouillante, il y jette un anneau de fil de fer, et le coupable présumé doit l'en retirer sans se brûler; si la main est atteinte, l'accusé est déclaré coupable; si au contraire sa main est intacte, il est réputé innocent et renvoyé. Dans ce cas, l'accusateur est lui-même puni et doit boire le poison d'épreuve. L'accusé a le droit de faire bouillir son propre totem dans le pot, mais le féticheur a le même droit, afin de contrebalancer la force du totem de l'accusé.

L'épreuve du fer rouge, *éki biâñ*, ou *biâñ éki biâñ*, est la troisième ordalie.

On fait rougir au feu le couteau de l'accusé, puis on le lui applique sur la joue; si la joue est brûlée, il est coupable; sinon, il est déclaré innocent. Il a le droit de jeter dans le feu où rougit le fer de l'épreuve, des cendres de son totem individuel; il a également le droit de frotter avec ce même totem la partie de son corps où sera appliqué le fer rouge.

Sans qu'il nous soit besoin d'insister, on sent combien, dans toutes ces épreuves, les subterfuges sont faciles, d'autant qu'avant chaque cérémonie le patient a le droit de s'appliquer quelques bons cataplasmes ou substances qui endurciront sa peau. Le totem n'en aura ensuite que plus d'action!

Déclaré innocent, l'accusé devra cependant un sacrifice à son *mvame*. Nous croyons sans peine qu'il s'en acquitte facilement.

Dans les cas de vol, on emploie les épreuves suivantes, également au nombre de trois.

Pour l'*otura biâñ*, le féticheur allume au milieu du village un grand feu, alimenté de bois spéciaux. Quand le feu est bien pris, il jette dessus une brassée d'herbes mouillées, puis se retire à l'écart, après avoir prononcé au dessus de la fumée, lorsqu'elle commence à s'élever, quelques paroles magiques. Soudain, on voit la colonne de fumée, droite d'abord, s'incurver; puis, sans que le vent (souvent il n'y en a aucun souffle), sans que le féticheur ni personne ne puissent exercer une action physique et visible, car tous se tiennent loin, on voit, disons-nous, la colonne s'incurver, tournoyer sur elle-même, puis se diriger vers une case et l'envelopper tout entière. Le propriétaire de la demeure est aussitôt saisi et déclaré coupable; il

peut cependant demander à boire le poison d'épreuves, à condition toutefois de racheter une première fois sa vie. On ne se rachète pas du poison d'épreuve.

L'épreuve de la fumée m'a toujours paru des plus difficiles à expliquer. Plusieurs fois, j'en ai été témoin, et malgré une attention soutenue, je n'ai pu y voir la moindre supercherie.

Une deuxième épreuve est celle-ci: le féticheur se couche à terre et semble écouter des voix mystérieuses que l'on entend en effet comme sortir du sol. C'est très probablement un simple effet de ventriloquie: certains féticheurs y sont passés maîtres. Les voix désignent trois noms: le féticheur les répète à haute voix. Chacun des coupables présumés doit alors apporter une poule. Le féticheur égorge les malheureux volatiles et en répand le sang à terre. Un premier indice est tiré de la position qu'occupent entre elles les gouttes de sang en tombant à terre, et de la forme qu'elles affectent. Les poules sont ensuite ouvertes: la position du foie, les dernières contractions des nerfs et des muscles appuient les premières désignations.

Le totem ne joue qu'un rôle effacé dans cette épreuve, d'ailleurs rarement usitée aujourd'hui.

L'épreuve la plus fréquente est l'*akala-nkal*, ainsi nommée du fétiche *nkal*; celui-ci est renfermé dans une corne d'antilope ou dans un gros escargot *(ngôñ)*. Le féticheur fait bouillir de l'eau en y mêlant diverses espèces de plantes. Il y ajoute. à la demande de ceux qui pourraient se croire soupçonnés, une partie des cendres de leur sacrifice totémique.

Le soir venu, chacun dispose devant sa case un feu de bois et de bambous. Le chef parcourt alors le village vivement éclairé, en invoquant les esprits protecteurs et en menaçant le ou les voleurs des plus terribles vengeances. Puis, lui-même le premier, suivi de tous les hommes et de toutes les femmes, franchit en courant tous les foyers allumés. Si un homme ou une femme touche du pied un des tisons et le fait rouler hors du foyer, il est déclaré coupable. En subissant l'épreuve du *nkal*, le chef porte à la main son totem. Si tous ont réussi l'épreuve, il recommence seul, ayant alors en main le totem du village, pour mieux encore démontrer l'innocence de tous.

Après cette première épreuve, que tous surmontent généralement avec la plus grande facilité, le ou les accusés, s'il y en a, sinon, tous les hommes du village, boivent une gorgée de l'eau lustrale que le féticheur vient de faire bouillir, puis font quelques pas, et crachent sur le *nkal* qui a été déposé à terre. Chacun le franchit ensuite en jurant de son innocence, et recommence à sauter au dessus de tous les foyers. S'il est indemne, il est déclaré innocent. Il est bien rare que sous l'action du poison ou par toute autre cause, l'un ou l'autre ne vienne à heurter du pied un des tisons et le faire rouler hors du foyer. Par là-même, il est aussitôt déclaré coupable. S'il nie, il devra boire l'*élûñ*; si, au contraire, il avoue, il a la vie sauve, mais paie le double du vol.

Cette épreuve est la plus fréquente chez les Fâñ.

Tout homme accusé d'être sorcier ou encore tous ceux qui ont succombé à ces premières épreuves, doivent boire le poison d'ordalies. On a assez souvent décrit cette cérémonie pour que nous n'ayons pas besoin d'insister longuement.

Dans l'ordalie fâñ du poison d'épreuve, trois poisons différents sont employés suivant les cas: la sève de l'arbre *élûñ*, l'écorce râpée et les racines de l'*oné* ou *onaï*[1], les racines de l'arbuste *kwéa*[2]. Ces racines sont finement râpées, jetées dans l'eau bouillante, et une liqueur rougeâtre est obtenue après plusieurs heures d'ébullition. Cette liqueur, très-dangereuse, contient en dissolution une notable proportion de strychnine et d'hyosciamine.

Le *ngenngâñ*, ou féticheur, commence par sacrifier une chèvre en employant les formules que nous avons déjà signalées. Puis tous les habitants du village sont réunis. Le féticheur paraît, peint de rouge et de blanc; des plumes rouges de perroquet et des plumes noires d'aigle pêcheur sont piquées dans ses cheveux et lui forment un diadème. Son seul vêtement consiste en une peau de bête roulée autour de ses reins. Aux mains et aux pieds, il porte de

[1] *Strychnos onaï*; cet arbuste, de la famille des Strychnées, donne le poison dont on enduit la pointe des flèches. Leur piqûre est mortelle si le poison est frais, et la mort survient en quelques minutes. Si le poison est vieux, la plaie se gangrène lentement. Le brome est un bon contre-poison.

[2] *Strychnos ikaja*, cette épreuve est très commune à la côte où le *kwéa*, selon les tribus, est nommé *ikaja*, *nka*, *mbondo*, *ilondo* etc.

nombreuses sonnettes. Il invoque les fétiches protecteurs du village, saute, gambade, hurle avec des contorsions frénétiques. Le tamtam que frappe un de ses acolytes bat de plus en plus vite, les mouvements du féticheur se précipitent en même temps: peu à peu, il semble se diriger de préférence vers un groupe: le bruit de ses sonnettes le guide, déclare-t-il. Enfin, il s'arrête brusquement et désigne dans la foule le ou les coupables: ceux-ci sont aussitôt arrêtés et amenés au milieu de la place publique où se tient un des assistants du féticheur tenant plusieurs coupes remplies de liqueur.

Ceux qui, dans les ordalies précédentes, ont demandé à boire le poison, sont également amenés à ce moment.

Chacun à son tour vide une coupe. Suivant le poison employé, les effets sont différents.

Ceux qui ont bu l'*élûñ* sont rapidement saisis d'un fort tremblement qui agite convulsivement leur corps tout entier. On les voit se tenir avec peine sur leurs jambes: ils rouleraient à terre si des amis ne les soutenaient; à ce moment, s'ils peuvent uriner abondamment, ils se remettent peu à peu et sont sauvés. Cependant il leur en reste souvent, pendant des années, une sorte de tremblement nerveux.

Ceux qui ont bu l'*ikaja* ou l'*onaï* paraissent, au contraire, comme assommés: ils tombent, se relèvent, puis retombent: ils ne peuvent échapper qu'en vomissant le liquide.

Quelque soit l'effet du poison, on amène tous ceux qui ont affronté l'épreuve devant une perche jetée en guise de pont sur un ruisseau, parfois devant un simple madrier ou arbre sec placé à terre. Ils doivent, sans soutien, le parcourir d'un bout à l'autre. S'ils chancellent et tombent, tous les assistants se précipitent sur eux, les frappent, les tuent à coups de bâton, les déchirent et les mangent séance tenante. Toutefois, les sorciers ou prétendus tels ne sont jamais mangés: on les brûle tout vivants. Ceux qui ont échappé et franchi l'arbre doivent payer une grosse amende. «Il n'y a pas de fumée sans feu», semble dire le proverbe fâñ, traduisant d'ailleurs à sa manière: «*ké abi fo ve fo*», pas de trou de rat sans rat! —

Dans toutes ces épreuves, le totem joue un assez grand rôle, soit de la part du féticheur qui l'invoque, soit de la part des malheureux accusés qui ont toujours le droit, bien illusoire pour

eux, d'en faire bouillir un fragment avec l'*élûṅ*[1], et de l'invoquer avant d'absorber la funeste potion.

Les femmes ne sont pas admises aux épreuves que nous venons de citer, sauf parfois à l'épreuve du *nkal*. Chez les Fań, elles ne boivent pas le poison d'épreuve: la femme est en effet considérée comme irresponsable et en état de tutelle. Aussi, dans les accusations graves, son père ou son mari devront-ils la remplacer, et encore, n'auront-ils pas alors à invoquer le totem: il ne saurait agir en faveur d'une femme: il ne la connait pas.

Dans le seul cas où elle est accusée de sorcellerie, elle doit subir une épreuve.

On l'amène garrottée au milieu du village, et deux femmes de sa parenté lui renversent la tête en arrière: le féticheur lui verse alors dans un œil la sève d'une euphorbe nommée *ka*[2]. Si l'accusée se relève indemne, elle est innocente. Si, au contraire, comme il arrive presque toujours, l'œil éclate, l'accusée est aussitôt déclarée coupable, entraînée dans la forêt, brûlée et mangée. L'accusation est fréquente, et le châtiment ne tarde jamais.

VIII° L'Echange du sang.

« La fraternisation (en Amérique: totémisation), dit Mgr. Le Roy[3], est la parenté par échange de sang: si ce n'est pas tout à fait le totémisme, elle en est du moins voisine.

Tous les intérêts de l'homme primitif le portent en effet à étendre ses relations et ses alliances, c'est-à-dire en somme à étendre sa famille. Aussi l'échange du sang comprendra-t-il deux aspects assez différents. Grâce à certaines pratiques mystérieuses, à certains actes et paroles qui demeurent le secret des initiés, mais qui comportent toujours l'échange du sang, on peut tout d'abord se concilier les faveurs d'un animal, s'en faire suivre et obéir, au besoin se déguiser sous ses apparences, profiter de sa force, de sa

[1] Notre rôle n'est évidemment pas ici de juger ces cérémonies, et de montrer combien le féticheur y joue le rôle principal, se faisant souvent grassement payer pour administrer un bon vomitif en même temps que le poison d'épreuve. Nous aurons plus tard en parlant de la Religion à apprécier ces ordalies.

[2] *Euphorbia scandens*, des Euphorbiacées arborescentes.

[3] La Religion des Primitifs, *op. cit.*, p. 120.

ruse, de son habileté. En un mot, on peut s'en faire un «frère», et là peut-être est la base de tout le totémisme»[1].

L'échange du sang avec l'animal, car toute union avec l'animal comporte toujours échange du sang, est donc en somme le principal, le premier des rites totémiques, de beaucoup le plus important. Nous nous sommes longuement étendu sur ce point en parlant de l'origine du totem et du nagualisme.

Toutefois, si l'homme, dans l'état actuel, recherche avant tout l'alliance de l'animal, alliance temporaire et personnelle, primitivement, comme le fait bien remarquer Mgr. Le Roy[2], par cette alliance, «l'homme n'a pas eu seulement pour but d'atteindre l'animal tel quel et d'associer sa famille à la sienne, il vise aussi et surtout cette famille animale, renforcée par la présence et l'action d'un esprit du monde invisible — âme de l'animal lui-même, esprit des ancêtres, génie tutélaire . . .» En un mot, l'alliance de sang est un pacte avec le monde invisible.

Ce que l'homme réalise avec l'animal, à plus forte raison voudra-t-il le faire avec l'homme lui-même: ce sera un puissant moyen d'étendre ses relations personnelles, ses alliances, sa «famille». De préférence, il choisira donc celui dont il apprécie l'amitié, la puissance, la fidélité, et concluera un pacte d'alliance que sanctionnera l'échange du sang dans une cérémonie particulière et par des rites spéciaux. Ces rites accomplis, les deux hommes seront vraiment frères de sang, *ndugu* chez les Swahilis de la Côte orientale, *ndégo* chez les Mpongwés de l'Equateur, *angom* chez nos Fâñ; c'est même mot et même racine, avec les diverses modalités apportées par les dialectes différents.

Toutefois, deux conditions sont nécessaires pour cet échange du sang. Il s'agit en première ligne d'une opération sérieuse. Après la cérémonie, le chef noir, car seuls les chefs se prêtent à cet échange, se croient parfaitement liés, et, au besoin, sauront donner leur vie pour leur frère de sang. Ils sont donc en droit d'exiger la réciproque. Les chefs, seuls, disons-nous, font frères de sang: seuls, en effet, ils sont représentants de la race, dépositaires du totem et, par conséquent, maîtres de la vertu et de la force de la tribu. Tout autre que le chef est donc nul de plein

[1] Mgr. Le Roy, *op. cit.*, p. 120. [2] Mgr. Le Roy, *op. cit.*, p. 122.

droit, et le chef lui-même ne peut déléguer personne à sa place. De temps à autre, cependant, le fait arrive! Quelque Blanc qui passe, explorateur ou autre, désireux de se concilier les faveurs de quelque chef influent, souvent des négociants, dans l'intérêt de leur commerce, demandent à un chef de faire «frère de sang» avec lui. Le chef y voit son intérêt propre, il y consent facilement, sachant bien devoir y gagner de nombreux cadeaux. La cérémonie a lieu, mais bien naïf au fond le Blanc qui croit avoir réussi: dans la grande majorité des cas, le chef noir a député à sa place quelque remplaçant, et la cérémonie est nulle de plein droit.

Parfois, cependant, le chef s'y prête lui-même, mais alors les rites essentiels sont écourtés, souvent omis; le Noir sait trop bien à quoi il s'engage et ne tient nullement à avoir des frères blancs de la sorte. Toutefois, dans certaines circonstances et sachant bien à qui il a affaire, le chef noir fait vraiment frère de sang. Ainsi l'est, par exemple, de Mgr. Le Roy, un chef du Kilima-Ndjaro, nommé Tumba, et l'éminent auteur [1] nous a laissé de la cérémonie et de tous les rites adjoints un récit aussi intéressant que complet.

Une deuxième condition est que les contractants soient de tribu différente et que leur totem ne soit pas le même. Cette dernière condition est essentielle et ressort du totémisme lui-même.

L'opération de l'alliance ou échange du sang est assez curieuse. Elle se fait, chez nos Fâñ, de la façon suivante; et on la retrouve exactement la même dans plusieurs tribus congolaises, d'ailleurs assez apparentées aux Fâñ, tels les Wabuyu, du H^t Congo.

Ainsi, chez ce peuple, la retraçait dernièrement un missionnaire de nos amis [2].

«Dans la soirée, les tambours battent avec force: des coups de feu répétés, suivis de cris de joie annoncent une fête. Piqué par la curiosité, je me dirige vers l'endroit d'où vient tant de bruit. J'apprends que deux chefs doivent aujourd'hui faire «l'échange du sang». Ils s'avancent avec gravité . . . les assistants se pressent et poussent des hurlements à faire frémir. Solennellement, les héros du jour prennent place sur des sièges disposés à cet effet.

[1] Voyage au Kilima-Ndjaro par Mgr. Le Roy, chez Mame, Tours. Voir également Ann. Prop. Foi. 1882, p. 369 et ss.

[2] Bulletin des Pères Blancs d'Anvers, n° de mai 1910.

Après s'être assis l'un en face de l'autre, ils mettent genoux contre genoux, une étoffe blanche est jetée sur leurs personnes, et la cérémonie commence.

«Le ministre d'un des chefs du village où je suis, saisit un petit couteau effilé et fait une entaille à la jambe du chef étranger, pendant que le ministre de celui-ci opère de la même façon sur le chef du village où se passe la scène. Chacun étend sur une feuille d'arbre une pâte qui a l'apparence du beurre, et simultanément les deux ministres frottent délicatement les deux entailles. A plusieurs reprises, ils échangent réciproquement leurs feuilles, afin de bien mélanger le sang de leurs maîtres et ainsi de mieux sceller leur mutuelle amitié.

«Au même instant, les cornes d'ivoire résonnent, les tambours battent des airs guerriers, hors de raison, il me semble, dans une «conférence de la paix» [1]. Cette musique souffle dans les cœurs une folie de colère traduite par la foule en des cris d'une extrême sauvagerie.

«Les ministres imposent silence d'un signe de la main, et adressent à leurs seigneurs un petit discours dont voici à peu près le sens: «Vous avez conclu le pacte du sang. Votre amitié réciproque ne verra point de fin. Si l'un de vous vient à trahir la parole donnée, qu'il soit brisé comme cette feuille.»

«Joignant le geste à la parole, ils mettent en morceaux les feuilles qui ont servi à la cérémonie. Puis les deux chefs, debout, prononcent à haute voix ces mots: «Tout ce que je possède est à toi, enfants, esclaves, sujets, bétail et plantation. Si quelqu'un cherche à te faire du mal, je serai toujours prêt à venger l'injure.»

«Ensuite, la main dans la main, ils font deux ou trois fois le tour de l'assemblée d'une allure lente et digne. Les illustres personnages sont suivis d'une dizaine de négresses . . . Vêtues d'étoffes indigènes où les couleurs les plus disparates se contrarient, se heurtent avec audace. Leurs cheveux sont tressés avec art, des rivières de perles et de verroteries ornent leurs poitrines, d'énormes bracelets de cuivre couvrent l'avant bras, et de lourds anneaux de fer cerclent les chevilles. Sur un signe de l'une d'elles, toutes se mettent à marcher avec des balancements, des déhanchements bizarres qu'accompagnent

[1] C'est une erreur du missionnaire. On fait «frère du sang», surtout en vue, de s'aider en cas de guerre.

leurs plus aimables gestes et leurs plus sympathiques grimaces, à l'adresse des assistants qui trépignent de joie.

« Un instant après, quand les nouveaux amis ont regagné leurs places, une bande de Noirs sort des rangs des spectateurs, vêtus de pagnes multicolores. Le groupe des danseurs vient saluer les deux majestés en poussant par trois fois un rugissement de fauve auquel répond la foule. Les musiciens de l'orchestre s'escriment avec fureur sur leurs instruments: danseurs et spectateurs tirent encore de leurs robustes poitrines trois rugissements à faire trembler les lions eux-mêmes. C'est le signal de la danse, le clou de la fête. Grands et petits se joignent à la bande sortie de leurs rangs. Avec une souplesse féline, ils rampent, sautent à la façon du léopard, se relèvent avec ensemble, tournent en brandissant des lances qui étincellent au soleil, bondissent sur une victime imaginaire qu'ils piétinent avec rage. La sueur ruisselle le long de ces torses nus aux reflets de bronze; pour tromper la fatigue, les danses alterneront avec les chants de guerre, qui célèbrent les prouesses des anciens de la tribu et qui apprennent à mépriser la mort.

« Vient ensuite le banquet dont les femmes sont soigneusement exclues. »

Cette cérémonie des Wabuyu se retrouve identique chez les Fañ Dzèm où nous avons pu y assister plusieurs fois, presque semblable chez les Dzandzama et les Bakélé.

Il est assez curieux de retrouver presque les mêmes coutumes chez les peuples les plus anciens. Ainsi, parlant des Scythes, Hérodote écrivait jadis: Lorsque les Scythes prêtent un serment, voici comment ils s'y prennent: ils versent du vin dans une grande coupe de terre, et les contractants y versent de leur sang en se faisant de légères incisions sur le corps avec un couteau ou un glaive: ils trempent ensuite dans cette coupe un épieu, une hache et une lance. Ils prononcent ensuite de longues prières et boivent à la coupe: les personnes les plus distinguées de leur cour boivent après eux [1].

L'alliance du sang est le dernier rite totémique général dont nous ayons à nous préoccuper. Viennent ensuite les rites particuliers. Le totem y joue, d'habitude, un rôle beaucoup moins important que dans les rites généraux. Aussi, aurons-nous beaucoup moins à nous en préoccuper.

[1] Hér. Liv. IV, ch. 70.

CHAPITRE XVI.

LE TOTEM DANS LA VIE FÂÑ.

LES RITES PARTICULIERS.

Sommaire.

---

§ 1. Naissance et imposition du nom.

Pendant l'enfantement, les femmes seules, les matrones du village, ont le droit d'assister la mère. Les hommes sont absolument exclus, même le mari: une femme qui viendrait à mettre son enfant au monde au cours d'un voyage préfèrerait même s'en aller seule dans la forêt que de réclamer le secours de son mari.

Dès que l'enfant est venu au monde, on lui coupe le cordon ombilical et on le lave avec soin. Les restes du cordon enveloppés dans un linge sont enterrés à l'écart. S'il s'agit d'un fils de chef, surtout du chef principal, ces restes sont enterrés, comme nous l'avons vu, au pied d'un figuier sacré[1]: on attache dès lors une grande importance à la croissance de l'arbre: il est strictement défendu d'y toucher. Tout attentat à l'arbre serait considéré comme une attaque à l'être humain lui-même.

Quelques jours après la naissance, l'enfant est apporté au père, qui est libre de l'accepter ou de le refuser: toutefois, ce

---

[1] *Ficus élastica.*

dernier cas n'a lieu que si l'enfant est contrefait ou infirme et alors il est impitoyablement sacrifié. Les rites religieux [1] de la naissance sont nombreux, mais les seuls qui nous paraissent totémiques, sont l'imposition du nom, et le choix du totem de l'enfant.

Le nom est uniquement choisi par le père: il dépendra souvent des circonstances présentes, atmosphériques ou autres, ou de quelque événement local, chasse, pêche, arrivée d'étranger. De là, un certain nombre de noms qui au premier abord sembleraient totémiques parce que reproduisant des noms d'animaux ou végétaux, ne le sont nullement. En général, le nom du fils aîné est celui d'un des ancêtres, grand-père ou ancêtre, qui est alors censé revivre en lui. Toutefois les jumeaux reçoivent toujours un nom spécial de choses appareillées, qui vont deux par deux; ainsi: Soleil et Lune, Vent et Pluie, Orage et Tonnerre etc.

Dès que l'enfant a reçu son nom, le père le prend entre ses bras, le conduit dans sa case, ouvre l'*évora biéri* et dépose l'enfant sur le couvercle: il prend alors successivement chaque crâne des ancêtres et le lui place sur la tête; puis il met dans sa main son totem familial et souvent, grattant de l'ongle la corne d'antilope ou autre qui renferme les restes de son propre sacrifice totémique, lui en met une parcelle dans la bouche. C'est là, à proprement parler, la consécration au totem. Il rend alors l'enfant à sa mère afin qu'elle l'oigne d'huile et le frotte de bois rouge. La mère, ou une commère quelconque, s'étant acquittée de ce soin, le père reprend l'enfant et lui met de nouveau dans la bouche une parcelle de totem. Une chèvre, un mouton ou au moins une poule sont alors offerts au totem familial et aux mânes des ancêtres, suivant le rite consacré. Les restes de ce sacrifice, cendres etc. sont renfermés dans une petite corne d'antilope que l'on suspend ensuite soit au cou de l'enfant, soit devant ses parties génitales; ce sera son préservatif. Le père donne enfin à l'enfant son totem personnel, qui lui sera rappelé plus tard lorsqu'il sera en âge de comprendre. On lui apprendra alors en même temps le totem familial, clanique et tribal, et les devoirs et obligations qui en résultent pour lui. Cet enseignement fait partie du *mébara*.

[1] Voir Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie 1910: Les rites de la Naissance chez les Fân, par le P. Trilles.

§ 2. L'adoption.

Dans certains cas, quelques enfants sont adoptés par un chef de famille. Ce sera, par exemple, un enfant livré comme rançon d'un meurtre, ou souvent des enfants épargnés lors du sac d'un village. Dans ce cas, en effet, si tous les hommes et jeunes gens valides sont impitoyablement sacrifiés et mangés, il n'en est pas ainsi pour les femmes et les enfants, même mâles. Ceux-ci feront désormais partie de la nouvelle tribu et seront considérés plus tard comme guerriers. Aucune cérémonie n'a lieu pour les femmes et enfants du sexe féminin: nous l'avons vu, le totem ne les regarde pas et elles n'ont envers lui qu'un devoir: se sauver au plus vite dans leurs cases toutes les fois qu'il en est question, et n'en jamais parler. Si le cas arrive, c'est une faute qui réclame expiation.

Les enfants mâles sont adoptés par les divers chefs de famille. Le chef de tribu ou de village choisit le premier: les autres guerriers après lui. Le ou les enfants choisis par le chef ne pourront cependant jamais lui succéder.

Les cérémonies de l'adoption sont les mêmes que celles de la naissance. L'enfant adopté perd tous ses anciens totems pour prendre ceux de la tribu où il entre. Une seule cérémonie est ajoutée: l'effusion du sang. Afin de bien montrer qu'il entre définitivement dans la tribu, il subit l'opération suivante au moment où il est conduit devant le totem. Avec le couteau ***mfor,*** petite lame d'acier réservée à cet usage, le père adoptif lui fait quelques légères scarifications sur le bras gauche, recueille le sang qui coule, et le jette sur les crânes des ancêtres, puis sur l'***akaméyôñ.*** Il prend alors une parcelle d'un crâne, quelques cendres de sacrifices totémiques et en frotte vigoureusement le bras de l'enfant. C'est le signe distinctif de l'adoption: il entre par là définitivement dans sa nouvelle famille et est bien considéré comme lui appartenant. Plus tard, il pourra même prendre femme dans son ancienne tribu, malgré la loi très stricte d'exogamie, tant l'adoption est au fond réelle.

Souvent, cette même effusion et alliance de sang a également lieu avec les enfants vraiment naturels, ou avec les mulâtres, mais alors le but est différent. Il ne se fait jamais à la naissance, mais beaucoup plus tard, pour assurer à l'enfant la protection des ancêtres.

Cet acte est fréquent en cas de maladie de l'enfant.

§ 3. Le mariage.

Nous ne connaissons aucun acte vraiment totémique dans les rites religieux pourtant si compliqués du mariage. Cette abstention doit tenir à ce fait que la femme, en elle-même, est considérée comme indépendante du totem.

Avant le mariage, avant surtout de se disposer à aller dans les villages choisir celle qui sera sa future compagne, le jeune homme commence par bâtir devant sa case une sorte d'arc de triomphe. Une liane, garnie d'oripeaux divers, étoffes et feuilles vertes, branches fleuries et fleurs d'*ava*, court de sa maison à celle qui lui fait face, de l'autre côté de la cour publique ou grande allée du village. Devant sa case, deux arbrisseaux, ornés de même, et réunis par la tête, dessinent l'arc de triomphe. Le jeune homme ouvre la boîte du *biéri*, enlève son totem familial et un crâne et les dépose devant la statue du *biéri*. Puis, pendant de longues heures, ce seront alors d'interminables chants accompagnés de danses. Dès que le jeune homme est fatigué, un de ses amis le remplace. Ces danses et chants se prolongent bien avant dans la nuit et recommencent à l'aube. Nul n'a le droit de les interrompre et même d'entrer dans la case: sinon, la cérémonie serait tout entière à recommencer. Il suffirait même pour cela qu'un regard féminin ou d'homme étranger à la tribu regardât le *biéri* ou le totem. Aussi, pour éviter cet accident, un des amis du jeune homme est-il constamment de garde: il se tient devant la porte pour faire circuler vivement les passants.

Ce rite n'a lieu que lorsque le jeune homme médite un mariage par enlèvement. Il veut ainsi se concilier les faveurs du *biéri*, des ancêtres et du totem.

Le troisième jour, au soir, les danses consacrées prennent fin: aussitôt le jeune homme offre un dernier sacrifice, généralement un coq, une poule, et du maïs, suivant les formes consacrées. Puis, sans avoir le droit de se reposer un seul instant, il se met en route, emportant coq, poule, et maïs comme seules provisions de voyage. Il lui est interdit d'en prendre d'autres.

Quelque soit la forme du mariage, dès que la première femme est épousée, elle est la seule considérée comme vraiment

légitime. Dès qu'elle est entrée entre dans sa nouvelle case, son mari la prend par la main et la conduit devant l'*évora biéri*. La caisse reste soigneusement fermée. Jamais, dans toute sa vie, la femme n'aura le droit de jeter un coup d'œil à l'intérieur: ce serait une faute rituelle des plus graves. Elle prend à ce moment un peu d'huile de palme apportée de son village, la mêle avec de l'huile que lui donne la mère de son mari, et frotte de ce mélange symbolique la statue qui surmonte l'*évora*. C'est le symbole de la fécondité qu'elle demande aux ancêtres et aux esprits protecteurs de la race. Elle dépose ensuite quelques grains de maïs dans une petite corbeille et la place aux pieds de la statue, afin que ses futures plantations soient prospères. Ce sacrifice sera ensuite renouvelé chaque matin, mais seulement par la femme principale. Encore lui arrive-t-il souvent d'y manquer.

§ 4. Chasses, pêches, cultures.

Avant de commencer une chasse ou une pêche, avant également de partir pour les premiers travaux des plantations, chaque chef de famille ou même chaque simple guerrier aura soin d'invoquer son totem. Il le fera d'abord par une offrande sur la boîte du *biéri*, puis en faisant toucher ses armes, outils ou engins au totem familial.

S'il s'agit de chasse, le chasseur, en chargeant son fusil, aura soin de mêler à la grenaille un peu de cendres du sacrifice totémique: il touchera ensuite son totem de la main, et partira confiant, sûr du résultat. Même si la chasse ne répond pas à ses désirs, il ne songera jamais à accuser son totem. Il pensera qu'il a eu malchance, ou plutôt commis quelque faute.

S'il part pour la pêche, il emportera avec lui, dissimulées dans un chiffon, quelques cendres du sacrifice. Arrivé à l'endroit qu'il croit propice, il commencera toujours par jeter ces cendres dans l'eau, afin de se concilier les faveurs du totem.

De même, lorsqu'il commencera les cultures, au début de chaque saison sèche, avant de donner aux arbres qu'il doit abattre, le premier coup de hache, il déposera quelques cendres ou restes du sacrifice dans une cavité quelconque, et veillera à ce que ces restes soient bien détruits par le feu, lorsqu'il brûlera les arbres abattus, afin de fournir aux récoltes futures l'engrais nécessaire.

En revenant de la chasse ou de la pêche, il aura toujours soin de faire une offrande sur l'*évora biéri*: ce sera un morceau du cœur de la bête et un peu de cervelle, ce sera une partie du premier poisson pris ou même le poisson entier, s'il est trop petit. Les prémices des récoltes seront également placées sur l'*évora*. Toute contravention à ces rites entraînerait une punition qui ne pourrait être ensuite rachetée que par un ou plusieurs sacrifices. Cette punition, le guerrier la verrait infailliblement dans la non-réussite d'une chasse ou d'une pêche suivante, dans la sterilité de ses plantations.

L'offrande de chasse ou de pêche est faite par le chef de famille, celle des prémices par la première femme.

§ 5. Commerce et Palabres.

Toutes les fois que le Fañ doit « parler », il a grand soin auparavant de se concilier les faveurs de son totem. Il importe, dans ces occasions, qu'il puisse convaincre ses interlocuteurs ou ses adversaires.

La cérémonie totémique sera fort courte. Avant de partir à la palabre ou pour un voyage de commerce, il ouvrira la boîte du *biéri,* prendra dans un chiffon un peu de cendres du dernier sacrifice, et refermant sa boîte, s'en ira heureux.

Avant de commencer à « parler », il ouvrira le paquet des cendres, et en mettra un peu sur son front, ses lèvres, son gosier. Ainsi les esprits protecteurs de la race favoriseront son cerveau et lui inspireront les meilleures pensées et les meilleures choses à dire. Ainsi encore lui diront-ils les meilleures paroles à prononcer pour convaincre ses adversaires et obtenir un heureux résultat.

§ 6. La maladie et la mort.

Les cérémonies totémiques de la maladie et de la mort sont un peu plus importantes. Dès qu'un homme est gravement atteint, on fait appel au féticheur. Celui-ci, après avoir exigé, d'avance, c'est beaucoup plus sûr, une rémunération suffisante de ses peines futures, se rend à la case du malade. Les remèdes employés sont des plus variés. Parmi eux, figure toujours la danse en l'honneur du totem. Après la danse et l'expulsion des esprits méchants qui

tourmentent le malade, a lieu le sacrifice. C'est souvent une chèvre, un mouton, au moins une poule. Le malade aura toujours a en absorber une partie: dans ce morceau, de même que dans les potions administrées au malade, le féticheur aura soin de déposer quelques fragments du totem familial du malade. Si celui-ci vient à en réchapper, il devra encore, avant de sortir de sa case, offrir une poule noire sur l'*évora biéri*. Cette poule sera ensuite brûlée selon les rites consacrés.

Supposons que le malade aie succombé. Le fils aîné lui ferme les yeux, étend les bras et les jambes du défunt pendant qu'ils sont encore flexibles, car ensuite il n'est plus permis de toucher au cadavre, sous peine de souillure grave. Les lamentations commencent, mais à mi-voix: les femmes du défunt se groupent près de lui, se déchirent les bras et les épaules, et avec le sang qui coule aspergent le défunt. Celui-ci est alors recouvert de ses fétiches; à son côté, repose le *mébup* où est suspendu le totem familial. Après les premières lamentations, le tumulte cesse, et seules les femmes du défunt continuent à le pleurer.

Au matin, le fils aîné et successeur offre un sacrifice au totem familial du défunt afin qu'il demeure favorable aux vivants: il place un peu de sang de la victime dans la bouche du défunt, puis en prend également dans sa propre bouche et accomplit ensuite le sacrifice suivant les rites accoutumés.

Avant d'enterrer le défunt, un nouveau sacrifice sera offert afin de déterminer l'emplacement de la tombe, et que le mort soit satisfait. On le fait également participer à ce sacrifice.

Le moment venu, le défunt est déposé dans la tombe creusée pour le recevoir: son totem familial repose près de lui; quand c'est le chef de la tribu, on place également à son côté le totem clanique ou tribal: on le lui laisse quelques instants, puis l'héritier le reprend pour «entrer en possession».

Les mêmes cérémonies sont observées lors de l'enlèvement du crâne, trente jours après la mort.

Ce crâne ne peut cependant figurer aussitôt dans l'*évora biéri*: il doit tout d'abord être «reconnu». Ce rite est analogue au rite de l'initiation du chef que nous avons déjà décrit. Le crâne est

porté dans la forêt, placé sur une sorte d'autel, et on lui immole une victime. Il est aspergé d'eau lustrale, puis de sang. L'héritier du chef prend alors le crâne et lui fait successivement reconnaître les crânes des aïeux d'abord, puis les totems familiaux et claniques pour finir par le totem de la tribu.

Trente jours après la mort, ont également lieu les danses funéraires, le *fanki,* puis le partage des biens du défunt, en particulier de ses femmes. La case reste ordinairement fermée pendant ce temps; la porte est barricadée, et le toit recouvert d'épines afin que l'esprit du défunt ne puisse rentrer dans sa demeure, ce qui nécessiterait de nouveaux sacrifices.

Les rites mortuaires sont très compliqués chez les Fâñ et très solennels, surtout lorsqu'il s'agit d'un grand chef; nous n'avions à nous préoccuper ici que des seuls rites du totem. Celui-ci revivra plus tard dans la personne d'un des descendants, généralement le petit-fils, qui, dans de nombreux cas, aura à la fois le nom et le totem de son grand-père.

CHAPITRE XVII.

LES LOIS DU TOTEM.

Sommaire. Le droit du totem au respect et à la crainte.

§ 1. **Le droit à la crainte.**

1° La crainte du totem engendre le respect.

2° Comment se manifeste la protection du totem. — Faits qui expliquent cette protection.

3° Le respect ou la crainte engendrent le culte.

4° Intervention du totem.

§ 2. **Les *éki* ou défenses rituelles.**

1° La notion de l'*éki*.

2° *Eki* totémiques.

3° *Eki* par rapport aux différents situations sexuelles ou sociales.

§ 3. **La loi d'exogamie.**

1° Nature de l'exogamie.

2° But et origine de cette loi. — Est-ce une loi totémique? — Opinions diverses: M. Reinach, Mgr. Le Roy.

§ 4. **Les tabous.** — Différence avec les *éki*.

Le totem, comme tout système religieux organisé, a ses ministres et ses rites qui constituent le culte. De plus, il doit être respecté, ou mieux encore, l'idée de respect étant peu familière à l'esprit du Noir, il a droit à la crainte. Ce droit est fondé sur l'assistance réelle qu'il apporte à la tribu, au clan, famille ou individu, qu'il protège, qu'il garde, auquel il donne l'appui des vertus et des forces d'une race.

La crainte qu'il réclame ressort de sa puissance même. Il a donc droit à la crainte. En vertu de ce pouvoir, et pour maintenir sa puissance et son autorité, les ministres du totem, ses représen-

tants, ont établi une série de lois ou de prescriptions destinées à maintenir son intégrité. Ces lois comportent des pénalités qui doivent châtier toute infraction.

De là, nous avons à traiter dans ce chapitre le droit du totem à la crainte, comment le Fàñ observe ce droit, les défenses diverses ou *éki* avec les pénalités qu'elles comportent, et enfin la loi d'exogamie, toutes choses qui constituent en somme les lois du totem.

De plus, comme on a souvent confondu défenses totémiques et défenses tabuales, ce sera également le lieu d'exposer leurs différences et leurs points communs.

§ 1. Le droit à la crainte.

I° La crainte du totem engendre le respect.

Dans son alliance avec l'animal ou, à un degré moindre, avec un végétal, le Fàñ admet facilement l'idée des services qu'il en attend, et que, dans nombre de circonstances, il croit en recevoir.

Souvent, le nagualisme, avec ses faits indéniables, est là pour le fortifier dans cette croyance et lui faire voir dans certains animaux une protection, un secours, au besoin un ami. Près de lui, n'a-t-il pas le chien qui remplit déjà ce rôle, le perroquet [1], qui pense-t-il, lui dévoilera les voleurs qui en voudraient à ses richesses, et combien d'autres? La mante religieuse le rappelle à ses devoirs, le caméléon est messager de *Nzame*; tel oiseau, le *mal*, le conduit droit à la rûche de miel; pourquoi le *khu* ne serait-il pas aussi bien le messager de mort prochaine? De même encore le coq qui, soudain, la nuit, chante à une heure indue, ne le fait pas sans motif, mais bien pour annoncer à son maître, l'approche de l'étranger ou de l'ennemi. Aux yeux du Fàñ, l'animal jouit de certains pouvoirs mystérieux, prévoyant les changements de temps, les orages, vivant là où l'homme mourrait de faim, et, par conséquent, en relations avec le monde des esprits, des forces mystérieuses de la nature. L'homme reconnaît sans peine que l'animal est ainsi doué de qualités supérieures: il

[1] Au dire de beaucoup de Noirs, un esprit protecteur de la famille habite souvent les perroquets gardés captifs dans les cases. C'est lui qui parle par leur bouche.

l'envie, il cherche à s'en faire un ami, mais de même qu'alors, sachant qu'en blessant un ami, on s'en fait un ennemi, il le craint, et s'efforce de ne pas l'irriter, ou s'il croit l'avoir fait, essaie aussitôt de l'apaiser.

Il y a d'ailleurs réciprocité: si l'homme craint et respecte son frère animal, «celui-ci[1] à son tour devra être utile à son frère humain: c'est ainsi qu'en Sénégambie les membres du clan des Serpents prétendent pouvoir guérir, rien qu'en les touchant, les personnes mordues par un serpent.»

Pareilles croyances se retrouvent chez les Fâñ et toutes les tribus apparentées à leur groupe. C'est ainsi qu'entre autres cas, j'ai été témoin du fait suivant. En récoltant des tiges de manioc, une femme avait été piquée au sein par un serpent vert, dit serpent des bananiers. On s'empressa d'abord de laver la plaie avec du lait de femme récemment accouchée, ce qui est le remède usité en pareille occurrence; puis, en hâte, le mari alla chercher un féticheur dont le totem était précisément le serpent vert. Le féticheur accourut, fit les incantations d'usage, et comme la femme fut ensuite guérie, il ne manqua pas de s'en attribuer tout l'honneur. Toutefois, à la suite de cet incident, la femme fut consacrée au serpent, et dès lors eut le pouvoir de guérir également les personnes mordues par cet animal[2]. Elle devait, dans ce cas, se procurer un *fol* ou serpent vert, lui broyer la tête entre ses dents, la mâcher et en composer un onguent que l'on appliquait sur la blessure.

II° Comment se manifeste la protection du totem. Faits qui expliquent cette protection.

Nombre de faits viennent affirmer la croyance à la protection effective du totem, et on ne peut nier que, parfois, certains de ces phénomènes ne deviennent presque inexplicables. Ainsi, le clan tigre totem respectera son clan allié humain: un tigre passera près d'un homme de son clan sans lui faire de mal: au besoin même,

[1] Le Totémisme par J. CAPART, p. 17.

[2] Consulter à ce sujet «Animaux totems et animaux médicinaux», par GIUFFRIDA-RUGGIERI, Atti della Socta Romana di Antropologia, Roma 1903, T. IX. — Cf. REINACH, Anthropologie 1903, t. XIII, p. 355 et ss.

on m'en a cité bien des cas, il laissera une partie de la proie qu'il vient de tuer à son éponyme: il le respectera non seulement dans sa personne, mais encore dans ses biens, épargnera ses troupeaux, même ses chiens, dont il est en général si friand.

Sans hésiter, le Fâñ, comme tout Noir, attribuera cette protection aux effets du totémisme. Pour nous, loin de rejeter des faits, d'ailleurs patents, nous y verrons plutôt une manifestation d'instinct. Le tigre, par exemple, a constaté que son éponyme humain, reconnaissable à certains tatouages, à certaines marques, détails de coiffure, d'habillement, ne lui faisait jamais de mal, au contraire, l'épargnait toujours au besoin le soignait. Pourquoi, alors, une sorte d'instinct ne se serait-il pas créé, de même que le lion se laisse apprivoiser et reconnaît son maître, de même que le chien démêle entre mille les traces de son propriétaire?

Quoiqu'il en soit de la raison qui a donné lieu à ces faits, il est certain que plusieurs d'entre eux sont véridiques, mais le Fâñ en croit encore bien plus qu'il n'en existe. Il ajoute tellement foi à la science de l'animal que tout fait contraire le déroute et l'irrite. Il nous souvient qu'un jour nous étions en pirogue à la chasse. D'un coup de fusil, nous abattons un superbe aigle-pêcheur qui planait au dessus de nous. L'animal tombe et est déposé dans notre canot. Dans les dernières convulsions de l'agonie il saisit, de son bec crochu, le talon d'un de nos rameurs et serre avec force: «Pourquoi me fais-tu du mal, s'écrie Jean-Félix, tu sais pourtant bien que ce n'est pas moi qui ai tiré le coup du fusil!» Et il veut l'achever! Mais se reprenant tout à coup: «Comme cet oiseau est malin tout de même! Après tout, j'étais dans la barque d'où est parti le coup, j'ai aidé à la mort, pauvre!» Et il se dégage doucement.

Le respect de tous les Noirs pour leurs totems est fort grand: ARCIN en cite, pour la Guinée, de nombreux exemples[1], et il ne serait pas difficile d'en accumuler les exemples. Dans toutes nos missions, les enfants ne consentent qu'avec peine, même devenus chrétiens, à manger la chair de leur totem. A moins de plusieurs années de christianisme, ils ne le font que si le missionnaire a «changé» leur totem, ce qui est d'ailleurs bien difficile, et encore,

[1] ARCIN, Guinée Française, pp. 246 et 421.

la première fois, qu'ils mangent sa chair, demeurent-ils pleins d'appréhensions. Au village, on a tellement insisté sur ce point! Si souvent on leur a cité des faits de représailles où le totem offensé joue un terrible rôle qu'ils finissent par en avoir grand'peur, et cette crainte du châtiment certain, qu'ils verraient dans le premier malheur, le premier accident qui leur arriverait ensuite est le meilleur fondement du respect qu'ils témoignent en toute occasion à leur *mvame.*

Ce sentiment s'explique encore assez facilement, le *mvamayôñ* étant d'ordinaire un objet, un être si l'on préfère, appartenant au monde animal ou végétal. Dans ce cas, la conception du secours matériel qu'il peut donner à la tribu de façon effective entre facilement dans l'esprit du Fâñ, et la conception du secours spirituel qu'il donne dans certains cas donnés, plus facilement encore, car l'animal et même le végétal n'est en somme qu'un «support» vivant de l'être spirituel, véritable totem de la tribu.

Mais le cas offre plus de difficulté si le totem réel n'appartient pas aux règnes de la nature, mais ressort au contraire des phénomènes naturels. Même dans ce cas, il continuera dans la pensée du Noir à montrer son existence et prouver sa force à la tribu dans certaines circonstances données. Prenons par exemple le cas le plus difficile, celui de l'arc-en-ciel. Tout d'abord, pour le Fâñ, cet arc-en-ciel sera si bien un être vivant qu'il en fera un être sexué, se présentant sous la forme mâle et femelle, la femelle, comme il convient, beaucoup plus pâle et plus terne que le mâle. Mais pourrait-on objecter, l'arc-en-ciel se montre souvent. D'autant mieux, répondra le Fâñ, c'est une preuve de plus de sa vitalité, de son amitié avec le clan, du désir qu'il a de le protéger. Mais comment cette protection se manifestera-t-elle? Le chef du clan ne sera nullement embarrassé! Par un objet qui plus ou moins rappellera l'arc-en-ciel par sa forme elliptique, sa couleur, son aspect [1]. Ce sera donc en somme le phénomène céleste matérialisé. De fait, étant donné que ses ancêtres lui ont transmis ce totem, qu'il ne peut laisser de côté, comme il le ferait d'un simple fétiche, il faut bien que

[1] Au besoin par un morceau de verre taillé, qui reproduit l'arc-en-ciel, d'où, par dérivation, une glace, un miroir.

l'homme du clan le matérialise, et par là même, les lois fondamentales ou défenses totémiques se retrouveront, au moins dans leur essence.

Prenons un autre cas de phénomène naturel, le tonnerre. En dehors des paillettes de mica qui, ainsi que nous l'avons vu, constituent à proprement parler les «objets» réels de ce totem, il peut arriver que de fait il s'en choisisse d'autres, car si le totem appartenant au monde végétal ou animal est nécessairement lié à un représentant de ce règne, il en va tout autrement avec ces phénomènes naturels qui ne sauraient être astreints à pareille sujétion. Nous en avons vu dans le clan *Nzalâñ* ou du tonnerre un exemple frappant. Par un jour de violent orage, le tonnerre tombant tout près de leur village était venu fracasser un arbre. Comme il n'y avait pas eu mort d'homme, c'était un heureux présage[1]. D'ailleurs, si, comme nous l'avons vu également une fois, il y avait eu mort d'homme, il ne faudrait pas autrement s'en émouvoir: le totem aurait pris soin de venger lui-même une dérogation secrète à un de ses rites, une offense à lui faite, offense particulière: c'est un cas que nous avons examiné plus haut.

La foudre étant donc tombée sur un arbre, c'était pour le clan un heureux présage. Chacun courut pour voir de près l'arbre frappé, en couper un morceau, lequel devait évidemment être doué de grandes vertus. En coupant l'arbre, on découvrit un varan, *nkaÿa*, qui avait été foudroyé: l'animal étant d'essence supérieure à l'arbre fut immédiatement proclamé «marque effective» du passage du totem, preuve de sa venue, et le chef recueillit précieusement le corps calciné pour en faire un totem ou renouveler le sien. On voit combien dans un cas pareil, il ne faut pas confondre ce vestige totémique avec le fétiche lui-même, qui est tout autre chose, comme nous aurons à l'examiner ensuite.

C'est là cependant un cas accidentel: d'une façon générale, le totem, dans ce cas particulier du tonnerre, est constitué par les paillettes de mica qui brillent, soit dans les rochers attachés aux

[1] Il n'y avait par là même aucun reproche totémique à adresser au clan.

[2] Varan du Nil; on l'appelle souvent, mais à tort, iguane, et familièrement gueule tapée. Il se cache dans les trous d'arbres.

flancs de la montagne, soit dans le sable désagrégé de la rivière: ce sont là les preuves matérielles, visibles et tangibles du passage du totem tribal. Mais encore il faut bien remarquer que, dans ce cas, ce ne sont pas toutes les pierres où brille un fragment quelconque de mica qui constituent le totem de la tribu. Pareille conception serait burlesque, et les hommes du clan seraient les premiers à s'en moquer: d'ailleurs, comme tous leurs concitoyens, ils désignent le mica par un mot en somme assez irrévérencieux: c'est pour lui *mébi ménzalâñ*, les excréments du tonnerre.

Pareille conception, disons-nous, serait burlesque, et dans les pays surtout ou le mica est abondant, le Noir de la tribu qui l'aurait pour totem, aurait fort à faire d'éviter toutes les occasions d'offenser le Protecteur, en heurtant par exemple du pied son image, en le détruisant par mégarde, en le souillant, particulièrement au bord de la rivière, toutes fautes rituelles qui entraîneraient nécessairement une punition! Dans le pays d'origine, le mica a dû être choisi précisément à cause de sa rareté, en faisant un objet de valeur, surtout lorsqu'il se présente par fragments considérables, et surtout évitant par là même la faute trop fréquente. Mais au cours des migrations incessantes d'un peuple aussi nomade que le Fâñ, la question change complètement d'aspect.

III° Le respect et la crainte engendrent le culte.

Le totem a donc droit au respect, et ce respect, fondé sur la crainte, engendrera nécessairement un culte.

Le totem a droit au culte: par une conséquence nécessaire, si ce culte ne lui est pas rendu, il y aura pénalité et punition. Le Fâñ ne comprend pas en effet la puissance sans manifestation. Il y aura donc pénalité portée, et ce seront les défenses de toute sorte, les défenses totémiques.

IV° Intervention du totem.

Il y aura non seulement pénalité portée, mais encore en cas de non-observance, punition effective. Le totem s'en chargera lui-même, soit de façon occulte, en agissant directement sur l'individu coupable, soit de façon sensible, en opérant au moyen de son

représentant vivant, c'est-à-dire par le chef de la tribu, ou son délégué, le féticheur. Dans la grande majorité des cas, le totem agira de cette dernière façon, c'est-à-dire que toutes les fois que la faute sera publique et connue, le totem interviendra par le moyen de son représentant. Au contraire, il agira par lui-même et de façon occulte pour punir le coupable si la faute est cachée, de même encore si la faute est tribale, devant être attribuée à la tribu ou au clan, ou encore si elle doit être attribuée au chef. Ainsi, par exemple, les malheurs survenant à la tribu, en cas de guerre, ou par suite de maladies trop fréquentes, seront attribués soit aux mânes irrités, soit au totem offensé.

§ 2. Les *éki* ou défenses rituelles.

I° La notion de l'*éki*.

Le culte du totem est fondé sur le respect inspiré par la crainte. Il comprend des ministres et un ensemble de rites que nous avons étudiés. Ces rites sont appuyés en certains cas, complétés en d'autres, par les « défenses rituelles », ou défenses que l'on retrouve à peu près les mêmes sous des noms différents chez toutes les tribus bantoues.

Les Fàn désignent ces défenses sous le nom de *éki* que nous traduisons par « chose défendue » mais dont la racine est probablement le mot *ki*, qui désigne: « force, puissance », et par extension, « chose qu'on ne peut briser », d'où « fer, métal ».

On appelle *éki*, dit le P. Martrou[1], un acte ou un aliment prohibé. Cette définition, juste quant au fond, n'est cependant peut-être pas assez exacte, en ce sens qu'elle embrasse deux ordres de faits complètement distincts, suivant que l'*éki* porte sur un acte ou sur une chose matérielle.

[1] Le R. P. Martrou, Sup. de la Mission de l'Okano sur le Moyen-Ogowé, et ancien élève de l'université internationale de Fribourg (Suisse), vit depuis treize ans au milieu des Fâñ, habitant leurs villages, sachant à fond et parlant couramment leur langue et très au courant de leurs usages et coutumes. Il a publié, il y a quatre ans, dans la Revue « Anthropos », vol. I, p. 743 ss., une Etude très-documentée et très-remarquée sur les *éki* ou défenses rituelles et religieuses des Fâñ, qui nous dispense de plus longs commentaires.

L'*éki* embrasse en effet deux objets distincts et qu'il ne faut pas confondre: 1° «un aliment, une boisson, un liquide» qu'il est défendu de s'incorporer, un mets qu'il est interdit de manger, et 2° un acte qu'il est défendu de faire, tel par exemple tuer tel ou tel animal, manger ou boire à telle ou telle heure déterminée.

L'infraction à l'*éki* constitue le *nsèm éki* ou faute contre l'*éki*, le mot *nsèm*[1] désignant toujours en fañ la faute rituelle, la non observance d'un rite, d'une prescription religieuse, et devant toujours également être expiée.

D'après certains auteurs, les *éki*, c'est-à-dire les défenses rituelles, constituent, sinon le totémisme tout entier, du moins sa partie nécessaire et principale. Nous pensons avoir suffisamment indiqué que ce n'en est qu'une partie et encore une partie assez minime. Non seulement nous n'admettons guère l'opinion de ceux qui font des *éki* ou défenses rituelles la partie principale du totémisme, mais tous les *éki* ne font même partie du totémisme. Un certain nombre de défenses rituelles se rapportent uniquement, soit au tabou, soit au fétiche, qui sont bien différents du totem. D'autres défenses également sont purement transitoires et préservatrices. Faire des *éki* le fondement du totémisme serait commettre une erreur égale à celui qui dirait que les lois tant civiles et sociales que religieuses, avec les pénalités qu'elles comportent, soit en cette vie, soit dans l'autre, constituent la base de la religion. On voit combien ce serait mêler des ordres de faits très différents les uns les autres.

Parmi les *éki* les plus fréquents et surtout d'importance plus grande, on peut ranger en première ligne les *éki* que l'on a appelés *éki* de maladie. Voici en quoi ils consistent. Lorsqu'un individu est atteint de telle ou telle maladie, ou encore lorsqu'il la veut prévenir, il y a pour lui défense de faire telle ou telle chose, par exemple se baigner dans certains rivières ou endroits, de poser tel ou tel acte, par exemple palabrer, participer à un sacrifice rituel, ou encore de boire telle ou telle boisson, de manger tel ou tel aliment. Cette classe d'*éki*, la plus nombreuse et surtout la plus importante dans la vie familiale et sociale, fait-elle partie du

[1] *Nsèm*, faute, de *n*, négative et *sème* adorer, respecter, observer.

totémisme? Nous ne le croyons pas, tout au moins comme partie intégrante.

A peine pourrait-on l'y rattacher, et de façon très indirecte, d'après la conception des Noirs, qu'aucune maladie ne peut être naturelle, mais au contraire est toujours due à l'influence d'un esprit, qui peut agir sur le patient de deux façons différentes. Ou bien il agira par lui-même de façon directe, ou bien il agira de façon indirecte. S'il agit de façon directe, c'est, de beaucoup, le cas le moins fréquent. D'après les idées fañ, peu d'esprits ont en effet ce pouvoir d'agir par eux-mêmes sur les hommes, et encore ceux qui jouissent de ce pouvoir ne le font-ils guère dans la crainte de représailles. En effet, l'homme atteint par l'esprit méchant peut toujours, en s'adressant au sorcier, savoir qui l'a frappé, où et comment. Par les conjurations et les sacrifices ad hoc, il peut, ce premier résultat obtenu, susciter à son tour un esprit plus fort, plus méchant, qui non seulement chassera le premier, mais lui infligera un châtiment; de même qu'il existe entre les hommes une hiérarchie, de même également il en existe une chez les esprits.

Mais ordinairement l'esprit agira sur l'homme de façon indirecte en se servant de la force mauvaise incluse dans tel ou tel objet. Toute chose, en effet, a sa force et sa vertu: nulle n'est indifférente aux yeux du Noir. Prenons par exemple ce qui pourrait passer pour le type du genre: un rocher dans la rivière. Avez-vous déplu à un esprit mauvais? Il pourra, au besoin, profitant de l'occasion, du moment, exciter contre vous la force mauvaise de ce rocher, d'où, comme conséquence, résultera un heurt qui vous fera chavirer, brisera votre pirogue, vous blessera vous-même ou tout au moins causera quelque avarie.

Mais avez-vous, avant le départ, invoqué les esprits protecteurs du fleuve et offert les sacrifices nécessaires, eux, à leur tour, sauront développer la vertu bonne incluse en ce rocher, et même si vous venez à y fracasser votre pirogue, il vous prêtera un appui sauveur. De même la pierre que vous rencontrez dans le chemin, ou bien vous laisse passer indemne en vertu de sa force bonne, ou vous blesse en vertu de sa force mauvaise, mais répétons-le encore, car ce point est très important au point de vue du fétiche, la pierre

n'agit pas par elle-même, mais sous une influence étrangère qui sait la faire agir, développe une des deux forces bonnes ou mauvaise, en elle incluse.

Et ainsi de tout objet, car pour le Noir, rien donc d'indifférent. Mais aussi il en ressort cette conséquence qui influera sur tous ses actes. Nul objet ne pouvant agir par lui-même, tout objet qui vous blesse, vous tue, vous empoisonne, agit, non comme agent actif, mais simplement comme agent passif, développant dans un autre être et sous l'influence d'une volonté à lui étrangère les principes mauvais existant en lui.

Toutefois cette maladie, cet accident pourra provenir non d'un esprit directement offensé et agissant soit directement par lui-même, soit indirectement comme nous venons de l'exposer, mais en vertu d'un autre *éki*, on plutôt en punition d'un autre *éki*, mal ou point observé. Tout *éki* omis, en effet, entraîne avec lui son *nsèm* ou faute rituelle, qui exige réparation; cette réparation ne peut se faire que par la *ngoïa*, ou expiation prononcée par le féticheur qui en a le pouvoir, car là encore tout féticheur n'a point le pouvoir d'opérer. Et d'un autre côté, si ce *nsèm* n'a point été racheté pendant que l'homme est vivant, il en supportera la peine, quand son âme aura transmigré, par une série d'épreuves qui peuvent aller jusqu'à l'anéantissement total.

Quoiqu'il en soit, avant de s'étendre davantage sur ces *éki* de maladie, il faudrait rechercher si vraiment ils rentrent dans le système totémique. Or, nous ne le croyons pas. Pour nous, ils se rattachent tout naturellement au fétiche et rentrent de plein droit dans son domaine. En effet, les *éki* de maladie sont portés, d'une façon générale, contre ceux qui sont atteints de telle ou telle maladie. Par là-même, on tombe sous le coup de défenses que nul ne voudrait enfreindre de plein gré; une bonne partie de ces *éki*, pour ne pas dire tous, paraît avoir une raison purement hygiénique, sinon toujours maintenant, au point de vue actuel, mais tout au moins dans le passé. Avant de leur attribuer une origine totémique, même lorsqu'ils concernent un animal, il y a donc à rechercher attentivement les causes. Ainsi, par exemple, il sera défendu à une femme enceinte de manger

la chair de porc-épic. Cette loi est générale, mais à l'origine a été purement hygiénique. Il a suffi de constater que dans un cas arrivé, la viande de porc-épic avait été nuisible à la femme d'un chef, ou soi-disant nuisible, pour que celui-ci portât et fît porter par les autres chefs un *éki* de ce genre, avec d'autant plus d'empressement d'ailleurs que c'était à la fois augmenter sa propre part de viande, en cas d'abondance, se dispenser aussi d'aller à la chasse pour satisfaire à un désir de sa femme. Un grand nombre de ces *éki* de maladie sont en somme assez conformes, par exemple, à l'interdiction chez les juifs de manger de la viande de porc, prescription tout à la fois religieuse, en tant que privation et ordonnée par Jahwé, donc rituelle, mais aussi sanitaire, en tant que le porc étant très souvent trichiné en Orient et par là-même malsain, on évitait ainsi un danger probable de contagion.

Et ainsi, car il nous semble inutile d'insister davantage, de bien d'autres «*éki* de maladie».

Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que parfois ces *éki* pourront sembler totémiques, non en tant qu'ils se rattachent précisément à l'animal totem, mais parce qu'ils se confondent avec un autre *éki* d'origine nettement totémique. Ainsi, par exemple, prenons la tribu fâñ des Ebingôm. Son animal totem est le *ngôm* ou porc-épic. Donc, interdiction de manger sa chair, tout au moins de façon générale.

Dans cette tribu Ebingôm, une femme enceinte manifeste à son mari le désir de manger du *ngôm*, chose qui lui est interdite par son état. Son mari, par faiblesse, va en tuer un, en mange et en donne à sa femme (notons bien que le cas est presque fantastique, car il est excessivement rare qu'un Noir viole un *éki* totémique). Agissant ainsi, il a donc violé un *éki* totémique. De ce fait résulteront les *misèm* ou fautes rituelles suivantes, dont chacune nécessitera sa *ngoïa* ou expiation rituelle, également nécessaire, au besoin ordonnée par le chef de clan ou tribu.

1° La femme aura un premier *nsem* pour avoir manifesté un désir contre un *éki* de maladie. Elle en aura un second pour l'avoir manifesté à son mari, un troisième pour lui avoir fait violer un *éki* totémique, un quatrième pour avoir violé elle-même un *éki*

de maladie. Mais, n'appartenant pas au clan Ebingôm, car, même étant mariée, elle demeure en possession de son père, et non en celle de son mari et, par conséquent, demeure dans son ancien clan, elle ne contracte pas pour sa part d'*éki* totémique. Sa faute est donc en somme de gravité minime.

II° Le *nsèm* du mari est infiniment plus grave.

En effet:

1° Il aura violé, dans la personne de sa femme, dont il est responsable[1] devant le clan, un *éki* de maladie.

2° Il aura violé lui-même un *éki* totémique.

3° Par cette violation, il aura offensé la tribu entière, lésée dans son totem.

D'où nécessité pour lui d'une triple expiation:

1° Au nom de sa femme dont il était responsable devant la tribu.

2° En son propre nom, en tant que doublement coupable, comme ayant tué et mangé l'animal totémique, soit deux actes distincts.

3° Au nom de la tribu, offensée dans son totem.

D'où, comme résultante nécessaire, autant d'«expiations» particulières dont il ne saurait se tirer à bon compte. Et s'il ne le fait de bonne grâce, l'esprit, soit par lui-même, soit par la vertu des choses, soit le plus souvent par l'entremise du féticheur, qui aura eu vent de la chose, saura bien tirer de ces fautes la vengeance nécessaire et complète.

II° *Eki* totémiques.

Ces *éki* de maladie ne se rapportent donc au système totémique que d'une façon, sinon toujours nulle, tout au moins fort incomplète, ainsi que nous venons de l'exposer. Il n'en est pas de même d'autres *éki*, concernant de façon absolue le clan, la famille, l'individu en tant que futur guerrier, ou guerrier, au père et à la mère

[1] Le mari est responsable, devant le clan, de la conduite de sa femme, bien que celle-ci continue d'appartenir au clan paternel. Si la femme en question avait mangé, par exemple, un animal éponyme du clan paternel, il y aurait faute rituelle dont le clan éponyme et le mari seraient également responsables.

par rapport à l'enfant né ou à naître, à l'enfant lui-même. Ces *éki* ont déjà été étudiés dans l'ouvrage du R. P. Martrou signalé plus haut[1].

Ce sont les seuls *éki* totémiques. Outre ceux qui ont été cités par le P. Martrou, il existe encore un certain nombre de défenses générales totémiques, telles que: boire toute l'eau gardée dans une case: on doit toujours en laisser. Cette eau doit être répandue le matin.

Si l'on ne prend qu'un poisson, il faut le rejeter à l'eau.

Le père n'a pas le droit d'entrer dans la maison de sa belle-fille.

Il est défendu d'entrer dans la case d'un Pygmée, de boire ou de manger avec lui, dans sa case ou en voyage, de se servir de ses ustensiles.

Avant d'occuper une nouvelle maison, le féticheur doit en chasser les mauvais esprits, et suspendre lui-même au dessus de la porte le fétiche *ékure*.

Par rapport aux cultures, il est interdit d'abattre le fétiche *ngôñ* qui protège chaque champ. Par rapport aux plantations, défense de manger le premier fruit, graine etc. On doit les offrir aux esprits. Par rapport aux morts, interdiction de finir un travail commencé par eux de leur vivant, tel que case, canot, plantation, dont doit être abandonné.

Les arbres, par eux plantés, doivent être abattus et brûlés.

III° *Eki* par rapport aux différentes situations sexuelles ou sociales.

Un premier *éki* totémique est général et concerne tous les individus, sans aucune exception, quelque soit leur sexe, leur âge ou leur rang. C'est celui qui concerne le totem lui-même. Tout totem a droit au respect absolu. Sauf dans les cas que nous avons

[1] Nous avons également jadis effleuré ce sujet en parlant de la Religion chez les Fâñ, du Nagualisme et du Culte des Animaux (cf. Missions catholiques: Les Fâñ 1897—1898). Allegret, dans son article sur la Religion des Fâñ, a également touché ce sujet. (Revue des Religions, 25ème année.)

Les nombreux articles ou ouvrages, publiés sur les Pahouins, et dont on pourra voir la nomenclature assez longue dans Vivien de St Martin, et dans les Annales de Géographie (Bibliographie annuelle) n'en parlent même pas.

signalés plus haut, il est interdit de le blesser, de le tuer et surtout de s'en nourrir. Toute contravention entraîne faute et expiation.

Par rapport à elle-même, la femme a défense sur tout ce qui touche au domaine religieux et guerrier: d'où interdiction d'assister aux palabres de guerre, aux sacrifices, quelqu'ils soient, d'y prendre part à n'importe quel titre, d'en préparer le bois ou l'eau, de toucher aux vases qui contiendront le sang.

Défense de préparer ou de manger la viande humaine, de prendre part aux danses d'*akôma,* de sacrifice.

Elle a le droit de voir les danses funéraires, mais sans y participer.

Par rapport à la tribu, la femme a défense d'en porter les signes, les tatouages, de dire à un étranger la tribu où elle est née.

Par rapport à son mari, il lui est défendu de cohabiter avec lui le premier jour des noces.

Par rapport à l'enfant né ou à naître, il est défendu à la mère de manger du cochon, de l'antilope noire, du serpent, de l'antilope *mye,* de l'antilope cheval, viandes qui donneraient des convulsions à l'enfant, de l'antilope *vyôñ* et du rat *ntori* qui lui causeraient la diarrhée. Etant enceinte, il lui est strictement interdit de cohabiter avec un homme, de manger de la viande, des haricots, des patates ou du sel. Comme on le voit, ces prescriptions rentrent dans les ordonnances utilitaires et ont dû être portées dans l'intérêt de l'enfant.

Si la mère voit mourir son enfant, on en recherche immédiatement la cause. Le féticheur attribue-t-il la mort à un *éki* violé par la mère ou même le père, cette mort doit être payée aux beaux-parents. Ceux-ci peuvent même réclamer leur fille et la reprendre sans rendre la dot.

Après la mort du père, la femme et les enfants doivent s'abstenir de sel pendant trente jours, jusqu'à la danse funéraire ou *fanki.*

Pour les enfants, les principaux *éki* sont les suivants: Défense de blesser, tuer ou manger le totem.

Défense de manger de l'antilope ou du sanglier avant les épreuves d'initiation.

Pour les jeunes gens, défense de se servir d'un fusil ou d'une arme qui n'a pas été «voué». Défense d'épouser une jeune fille avant

d'avoir subi les épreuves des guerriers. Défense d'enlever une jeune fille en vue du mariage. Défense également de manger certains poissons.

Pour les jumeaux.

Défense pour la mère d'en nourrir plus d'un: le second est recueilli par une voisine ou une parente du mari. Défense de regarder l'arc-en-ciel: si, par hasard, un des jumeaux l'a regardé, il lui faut se raser les sourcils, s'en peindre un de rouge avec de la poudre *baza* (Santal) et l'autre en noir avec le charbon d'étãñ *(Musantha Smithonii).* Défense pour eux de manger de tout animal rayé ou zébré, de poisson à écailles, de crocodile, d'iguane (varan). Défense de manger le martin-pêcheur.

Pour l'homme et la femme mariés.

Quand la femme est enceinte, défense de toucher un mort, d'assister aux obsèques, de creuser la fosse, de pleurer le mort, de manger du gibier trouvé mort dans le chemin ou dans une fosse, de manger du serpent, de tout animal qui se nourrit habituellement du totem.

En tout temps, défense de manger le totem ou tout animal qui attaque le totem ou s'en nourrit.

Pour le chef.

Défense de quitter sans sacrifice préalable le territoire de sa tribu, d'omettre les sacrifices ordonnés.

Toutes ces défenses sont toujours portées dans l'intérêt de l'individu, de la famille ou de la race.

Mais la principale défense totémique portée dans l'intérêt de la tribu est la loi d'exogamie dont l'importance nécessite une étude spéciale.

§ 3. La loi d'exogamie.

I° Nature de l'exogamie.

La loi d'exogamie est une simple loi rituelle, un interdit, ou un *éki,* dérivé des lois totémiques. Toutefois, elle en est indépendante: il peut y avoir exogamie sans totémisme, mais quand il y a totémisme, il y a exogamie!

Tel est le sentiment de Mgr. Le Roy [1], auquel nous nous associons pleinement en ce qui concerne les Fâñ, et d'une façon générale, les tribus bantoues. Aussi, n'admettons-nous guère le sentiment de Mr. Reinach: «Il est peu scientifique de dire que l'exogamie soit un caractère du totémisme» [2].

L'exogamie est la règle qui oblige à prendre femme en dehors de son clan. Elle est très stricte dans la tribu fâñ. Ainsi un homme ne peut jamais épouser une femme, non-seulement de son clan, mais même de sa tribu. Il ne peut davantage épouser une femme d'une tribu ou d'un clan allié au sien. La tribu Esingi, par exemple, s'est partagée, depuis 25 générations au moins, en trois tribus distinctes, les Yengi, les Esingi et les Esisis, qui, à leur tour, se sont fractionnés en clans.

Les Esikwôñ, pour ne citer que ceux-là, forment un clan esisis, séparé lui-même de cette branche mère depuis 20 générations environ. Or, un Esikwôñ ne peut pas plus épouser une fille esikwôñ, ce qui serait considéré comme inceste, qu'une fille esisis, ye-ngi ou esingi. Cette deuxième loi ne souffre pas d'exception.

Non seulement l'homme ne peut épouser une fille d'une tribu alliée: il ne peut davantage épouser une femme dans la tribu de sa mère. Cette règle est inviolable.

Si sa femme ou une de ses femmes vient à mourir, il ne peut épouser une seconde femme de la même tribu. Cette loi souffre aujourd'hui quelques exceptions, surtout quant il s'agit de chefs puissants.

Enfin, si après la mort d'un homme, un héritier se voit adjuger quelques-unes des femmes du défunt, bien qu'elles soient considérées comme simples concubines, il ne peut non plus prendre une nouvelle femme dans leurs tribus. Cette loi commence à tomber en désuétude dans les tribus qui se rapprochent de la côte.

Toute infraction à ces lois entraîne par le fait même la nullité du mariage, la perte de la dot qui reste acquise aux beaux parents, la reddition de la femme et le rachat des enfants qui seraient nés du mariage. Une double amende égale au prix de la femme, payable à chaque tribu, tribu de l'homme, tribu de la femme également lésées,

[1] *op. cit.*, p. 106. [2] L'Anthropologie, 1899, p. 65.

le sacrifice d'un mouton et parfois bien davantage, au totem protecteur de la tribu, punissent également cette infraction.

Dans l'opinion du Fâñ, en effet, d'accord avec les théories des savants européens, c'est bien le totem qui est lésé.

La loi d'exogamie est donc des plus strictes, et elle est toujours strictement observée.

II° Origine et but de l'exogamie.

Quel est l'origine et le but de la loi d'exogamie?

Durkheim[1], Reinach[2] et beaucoup d'autres auteurs admettent que le totémisme est caractérisé par deux faits essentiels. C'est d'abord le respect de la vie du totem; on se garde bien de le blesser ou de le tuer, et on ne mange jamais sa chair, sinon dans certaines circonstances exceptionnelles, fêtes religieuses où les assistants communient à la victime totémique pour s'imprégner de sa puissance et de sa vie, et renouveler l'alliance antique. Le second caractère essentiel est ensuite, d'après ces auteurs, la loi d'exogamie, c'est-à-dire la défense pour tout individu mâle d'épouser une fille ou une femme ayant avec lui communauté d'origine ou d'alliance clanique.

Définir avec Mgr. Le Roy l'exogamie comme „la règle qui oblige à prendre femme en dehors de son clan ou, plus généralement, de sa parenté“ n'est vrai qu'à condition de l'entendre dans un sens très étendu et encore avec certaines restrictions. En effet, dans de nombreuses tribus bantoues, et en particulier chez les Fâñ, non-seulement il est interdit de prendre femme dans son propre clan, ce qui constitue ce que l'on pourrait appeler l'exogamie stricte ou restreinte, mais encore dans tout l'ensemble de la tribu, quelque soit le nombre de clans et l'éloignement de la souche commune.

La loi, nous l'avons vu, va plus loin encore, et c'est à cause de cette extension que nous préférons aux mots „de sa parenté“ ceux „d'alliance clanique“. En effet, le Fâñ ne pourra prendre femme ni dans sa propre tribu, ni dans la tribu où sa mère a été épousée. Cette dernière clause confirme bien ce que nous avons

[1] E. Durkheim, Sur le Totémisme, Année sociologique, Paris, Alcan 1902, t. V, p. 82—121.

[2] S. Reinach, L'Anthropologie, 1899, p. 65.

dit précédemment au sujet du totem par rapport à la femme. Le totem clanique ou tribal n'a rien à démêler avec la femme; il ne la concerne pas; aussi le Fâñ pourra-t-il parfaitement se marier avec une femme appartenant à la tribu de sa mère; il n'y a pas là alliance totémique: au contraire, il ne pourra épouser une femme de la tribu où sa mère s'est mariée, car par le fait même il y a désormais alliance totémique. Il faut toutefois noter qu'un Fâñ ne peut épouser une femme de la tribu de sa mère si elle appartient à la même famille.

Jadis, la loi d'exogamie était encore plus stricte: un Fâñ n'aurait pu épouser une femme dans le clan où il avait déjà pris une première femme. Toutefois, cette loi, aujourd'hui tombant en désuétude, nous paraît plutôt une loi politique.

On voit donc pourquoi nous aurions préféré les mots «d'alliance clanique» pour définir l'exogamie.

La loi d'exogamie subit une seule exception. Si un Fâñ vient à mourir, ses frères et ses fils se partagent ses femmes, quelque soit leur tribu d'origine et la tribu de celles qu'ils ont déjà eux-mêmes épousées. Ces femmes d'héritage prennent rang après les autres.

La loi d'exogamie a-t-elle l'importance que lui enseigne Reinach? est-elle le fondement du totémisme?

Comme le dit fort bien Mgr. Le Roy[1], si le totémisme entraîne l'exogamie, l'exogamie ne suppose pas toujours le totémisme.

Pour nous, c'est également attacher beaucoup trop d'importance à l'exogamie, sinon comme loi, ce qui ne serait pas juste, mais par rapport au totémisme. Nous avons suffisamment démontré les racines profondes de ce système religieux, intimement lié à tous les actes de la vie cultuelle, sociale ou civile, inséparable du mânisme et du culte des ancêtres. L'exogamie en est une suite, elle existe même partout là où il y a totémisme, mais en faire un des fondements du totémisme, et lui attacher une importance extraordinaire nous paraît exagéré. Tout ce que nous avons déjà exposé du totémisme le démontre, et le Fâñ comme tous les

[1] Religion des Primitifs, p. 106.

Bantous attache à beaucoup d'autres points religieux tout autant d'importance sinon plus qu'à l'exogamie.

D'autant que cette règle de conduite ne suppose pas toujours le totémisme, et existe en dehors de lui. Elle n'en est donc pas dépendante. On retrouve une certaine exogamie dans toutes les sociétés primitives. Ce fait va droit à l'encontre des idées de quelques sociologues: au lieu de ces bandes errantes d'individus, accouplés pour les besoins de la cause et admettant la communauté de femmes qui auraient, au dire d'ARCIN[1] et de l'école matérialiste, peuplé les premiers, nous trouvons au contraire dans les populations qu'on nous dépeint comme les plus dégradées, les alliances entre parents défendues, et surtout l'inceste en horreur. Aujourd'hui encore, chez les Négrilles, les Bulu, les Mpongwé, les Fâñ, toutes les tribus gabonaises, la femme incestueuse est enterrée vivante avec son enfant, et l'homme coupable sacrifié sans rémission. Chez les Fâñ, il est mangé, et les restes jetés aux latrines publiques. C'est le pire châtiment qu'on puisse imposer à son âme errante.

Quelle est la raison de la loi d'exogamie?

Le respect de la vie du clansman, l'horreur de répandre son sang, répond REINACH[2], d'accord avec DURKHEIM: le totem est le membre par excellence du clan, et pour le sauvage totémiste, tuer son totem est un crime plus grave que de tuer un des siens. D'autre part, l'union sexuelle, impliquant une effusion de sang, a été également interdite lorsque ce sang était celui d'une fille du clan, versé par le fait d'un homme du clan.

Cette idée est-elle bien fondée en principe?

Pour les Fâñ, et leurs tribus alliées (et ce sera par là même pour tous les Bantous), car chez eux, la femme, au point de vue totémique, n'existe pas et ne peut avoir de totem: si elle est tenue à certaines défenses totémiques, c'est uniquement en regard de son père, de son mari, de ses enfants. La femme fâñ est à peine considérée comme appartenant à l'espèce humaine. Tout Fâñ vous le dira parfaitement comme il me l'a été dit en propres termes: un jour, ennuyé par un chien qui me mordillait les talons et aboyait à

[1] ARCIN, La Guinée française, *op. cit.*

[2] L'Anthropologie, 1899, p. 65.

mes trousses, je lui lançais un coup de pied: «Si tu veux te fâcher, frappe ma femme, ne frappe pas mon chien!» Frapper une femme n'entraîne aucune pénalité: s'il plait à un père ou à un mari de battre sa fille ou sa femme, de la châtier, même sans raison, personne n'a rien à y voir. Le sang peut couler: n'importe. Elle appartient si peu à la tribu que la loi ne la protège en aucune façon. Au contraire; si un Fâñ tue ou blesse un homme de sa tribu, il doit double réparation: à la famille, à la tribu. C'est vie pour vie. S'il blesse sa femme, c'est son droit, il ne doit rien. On pourrait objecter que s'il tue sa femme, il doit réparation à la famille. Tout d'abord, cela dépend des cas. Pour adultère, par exemple, il ne doit rien. De plus, ce paiement ultérieur dépend de ce que, d'après la loi, la femme ne lui appartient pas au point de vue des enfants. Il doit racheter ses enfants à la tribu de la femme, ou tout au moins faire un cadeau à l'occasion de la naissance. Il doit donc racheter les enfants qui, peut-être, seraient nés. — De plus, il est très rare que la dot de la femme soit complètement payée: elle appartient donc encore en partie à sa famille.

Aussi, dire que par l'effusion du sang dans l'union sexuelle on verse le sang d'une fille du clan, nous paraît bien une idée de savant européen. Un Fâñ n'admettrait en tout cas jamais pareille conception! Une femme n'appartient à aucun titre au totem. Nous avons montré au contraire qu'il doit lui rester strictement fermé: elle ne doit jamais en prononcer le nom, aussi bien tout ce qui s'y rapporte. Une fille ou une femme qui demanderait à son père ou à son mari quel est son totem, serait aussitôt sévèrement châtiée. Non seulement il lui est interdit de prononcer aucun nom de totem, mais encore d'oser en porter le tatouage. Une femme qui, même par jeu, se ferait tatouer le totem clanique serait immanquablement sacrifiée.

Comment donc concilier ces faits avec la théorie de M. Reinach? Cela nous paraît absolument impossible.

Mgr. Le Roy voit plutôt dans l'exogamie une loi de préservation sociale, de «tabou» sur la femme à diverses époques de sa vie, surtout de «moralité de la famille».

Et cette raison est peut-être beaucoup plus vraie qu'elle ne le semble d'abord. Le sauvage, fût-il Fâñ, n'est pas du tout l'être

bestial, livré à toutes ses passions, que l'on se plaît parfois, surtout dans une certaine école, à se figurer. Tous les missionnaires seront unanimes à dire que les enfants, dans nos établissements, sont plus moraux que dans beaucoup d'écoles et de pensionnats européens. Ce qui pourrait sembler exagéré en parlant de ces enfants encore païens, et encore ne l'admettons-nous pas, est certainement vrai des enfants après leur entrée dans la vie chrétienne. Certaines fautes contre la pudeur y sont infiniment plus rares, et les Européens ont apporté avec eux bien des habitudes vénériennes et des raffinements dans le vice que les Noirs ne connaissaient pas. La famille fäñ est morale: la femme fäñ l'est peut-être plus qu'elle ne le paraît. Sinon, pourquoi ces interdits si complexes portant sur le mystère de la génération? Interdit à une femme de traverser une rivière en se mettant nue. Maintes fois, nous avons vu en voyage les femmes se dépouiller de leurs vêtements pour traverser l'eau, mais les remplacer aussitôt par un paquet d'herbes ou de fougères. Interdit de sortir nue dans le village: de se montrer nue à un autre homme qu'à son mari. Interdit de sortir de sa case au moment de ses époques. Interdit de rester sans vêtements à partir de la puberté. Interdit de montrer à quiconque le sang menstruel, même au mari. Interdit même de prononcer les mots se rapportant à la génération, tel le mot *akôñ* (membre viril), et cette interdiction va si loin qu'elle s'étend aux composés. Ainsi une femme ne pourra nommer l'arbre *onzakôñ,* dont la signification est cependant autre: elle devra dire *onzabili,* l'arbre *onza.*

Outre la moralité, l'intérêt et le besoin d'alliance nous paraissent les sources de l'exogamie.

L'intérêt: le père vendant ses filles, ne pourra en tirer un réel parti qu'en les cédant à des étrangers. Dans sa tribu, en effet, il est déjà propriétaire de tout; aucune augmentation de capital ne lui proviendrait de la vente de ses filles: dès lors, désir très naturel de les placer au loin.

Mais outre l'intérêt et encore beaucoup plus que lui, le désir et le besoin de se créer de nouvelles alliances, de consolider la force de la tribu, nous paraît bien en définitive la dernière raison de l'exogamie.

Le primitif a essayé d'augmenter sa propre force par l'alliance avec l'animal et de se mettre en relations par ce moyen avec les forces mystérieuses du monde invisible: c'est la raison d'être du totémisme.

De là, à essayer d'augmenter cette influence dans le monde visible, chez ses voisins, par des alliances réelles, il n'y a qu'un pas, et au fond, les deux choses marchent de pair; de là, les frères de sang: échanger son sang pour devenir frère, n'est-ce pas, entre hommes, le meilleur moyen possible de créer une nouvelle parenté?

Puis, pour consolider encore cette alliance, entrer vraiment dans la famille l'un de l'autre en épousant la sœur ou la fille, c'était une suite toute naturelle, parfois un précédent des plus utiles, et absolument dans la nature de l'homme.

Mais cette alliance de sang, comme frère de sang, ou comme allié naturel, le Fàñ, comme tout primitif, n'a pas à la chercher dans son clan, où le secours de tous ses «frères» lui est déjà acquis: il la cherchera donc tout naturellement en dehors. Ce sera là, croyons-nous, la vraie raison de l'exogamie: une fois la loi portée, admise, sanctionnée par un long usage, d'elle-même elle se sera perfectionnée, imposée comme loi sociale, d'autant que l'on aura vite reconnu que dans les cultures humaines, il faut, comme dans les cultures vivrières, changer les sols et les plantes sous peine de les appauvrir. Mais, de cette dernière raison, que nous empruntons à Mgr. Le Roy, n'est-ce pas trop d'en faire comme lui la raison «principale» de l'exogamie: c'en est alors tout au plus une conséquence, démontrée par l'usage.

* * *

En résumé, totémisme, alliance de sang, exogamie, sont trois institutions indépendantes les unes des autres, mais reliées cependant en ce sens que le totémisme entraîne avec lui alliance de sang et exogamie sans que la réciproque soit vraie.

Ce sont trois institutions remontant à la plus haute antiquité. Elles sont fondées sur le besoin naturel et légitime qu'éprouve le primitif d'augmenter son influence, d'élargir le cercle de ses alliances

en l'étendant hors de sa parenté, de son clan, de sa tribu, d'atteindre le monde animal et même le monde mystérieux où s'agitent et règnent les forces inconnues de la nature. Le primitif les voit et les sent agir: de là à vouloir se les asservir, il n'y a qu'un pas: il a tenté de le faire. Sa tentative a-t-elle toujours été infructueuse?

§ 4. Les tabous.

Une des choses qu'on a le plus habituellement confondue avec le totémisme est certainement le tabou. Défenses tabouales et défenses totémiques en particulier ont été étrangement mêlées.

«Le totémisme n'a pas créé le tabou, dont la raison d'etre part d'un autre principe, mais il a été l'occasion de la création de nombreux tabous» [1].

D'après cette opinion, tabous et défenses totémiques ne seraient au fond qu'une seule et même chose. Est-ce complètement vrai? Peut-être y a-t-il quelques distinctions à faire. Tabous et défenses totémiques n'ont ni la même origine, ni la même étendue prohibitive, ni surtout la même durée.

Le sens ordinaire du mot «tabou» est «sacré», non pas comme nous l'entendons d'ordinaire, mais comme «approprié aux choses et aux êtres considérés comme sacrés». Le tabou est essentiellement religieux, dépend des chefs, des prêtres, des féticheurs, et comme le fait remarquer Frazer, ces tabous sont généraux ou particuliers, permanents ou temporaires.

Tout peut être tabou, un homme aussi bien qu'une chose, un acte aussi bien qu'un mot. Ainsi, un chef est tabou: défense d'y toucher, un lieu est tabou: défense d'y pénétrer, le feu est tabou: défense d'en allumer, tel mot est proclamé tabou: défense de le prononcer. Le tabou s'étend donc à tous les domaines, aussi bien politiques que religieux, moraux qu'humains. En fait, il devient surtout pour les chefs un puissant moyen de domination en ajoutant au pouvoir civil toute la force du pouvoir religieux.

La défense totémique est loin d'avoir une telle extension. Tout d'abord, et c'est une première différence, elle n'est pas générale et

[1] Mgr. Le Roy, *op. cit.*, p. 111.

ne concerne pas tous les objets: elle n'est portée que dans l'intérêt de la race, et ne regarde que la race et le totem. Ainsi, un chef, au pays fàñ, ne sera nullement considéré comme sacré: rien ne motive une défense à son égard.

De plus, le tabou, tout au moins plusieurs tabous, dépend de la volonté d'un chef: s'il le veut, dans son propre intérêt, pour satisfaire même sa passion, il déclarera tel objet ou telle personne «tabou». Rien de semblable pour le totem: ses défenses sont déjà portées: elles sont permanentes: nul chef, nul féticheur n'a le droit de porter de lui-même, en vertu de sa propre autorité, des défenses totémiques.

Enfin le tabou peut être levé par la volonté de celui qui l'a porté: il peut l'abroger, le suspendre, le changer à son gré. Rien de pareil pour le totem. Les défenses totémiques sont immuables et ne dépendent en aucune façon de la volonté du chef. Elles ont été portées, disent les Fàñ, par le père de la race: lui seul peut les changer. Et comme il n'est plus là!

CHAPITRE XVIII.

LE TOTEM SYMBOLE.

Sommaire. La symbolisation du totem. Le totem symbole en Egypte. Principaux phénomènes qui symbolisent le totem.

§ 1. **L'enseigne du clan.** — Les chants qui en ont gardé le souvenir.

§ 2. **Le nom du clan.** — Le clan totémique.

§ 3. **Les représentations symboliques ou effectives du totem.**

1° Les figurines et statuettes des cases.

2° Les dessins sur les parois des cases.

3° Les gravures, incises et entailles sur les armes et instruments de travail. — Les dessins ordinaires et marques de tribu. — Les marques dessinées ou gravées sur les boucliers. — Le chant du bouclier.

4° Les piliers des cases.

5° Les danses représentatives, les masques, coiffures etc.

6° Les mutilations ethniques et les tatouages corporels: a) Différentes mutilations. b) Le tatouage. *α)* Importance du tatouage. *β)* Différentes espèces de tatouages. *γ)* Figuration fictive des tatouages. *δ)* Le tatouage et la civilisation européenne.

«Le totem, dit Mr. Loret [1] en parlant du totem egyptien, est avant tout un attribut ethnique, la marque extérieure, l'enseigne d'un clan; le mot totem est même, s'il faut en croire les etymologistes, un nom commun, signifiant simplement «marque, signe distinctif» . . . Le totem ne se borne pas a être la marque distinctive de la collectivité: c'est aussi le nom visible, le nom matérialisé du clan. Le clan qui a choisi le loup pour emblème s'appelle le clan du loup. Ainsi, ajoute Mr. Virey [2], l'image de l'animal ou de l'emblème totémique, dressée au sommet de la

[1] L'Egypte au temps du Totémisme, p. 26–28.

[2] Religion de l'ancienne Egypte, Paris 1910, p. 30.

hampe à banderolles, est le signe de ralliement du clan de la collectivité, l'attribut ethnique du clan.»

C'est en un mot la symbolisation du totem. On conçoit, en effet, facilement que les guerriers aient besoin d'un signe élevé qui au milieu du tumulte de la bataille, leur indique à la fois leur place et l'endroit où ils peuvent rallier leurs compagnons de lutte. Cette idée s'est conservée jusqu'à nos jours; et comme le fait bien remarquer Mr. Virey, c'est la raison du culte que nous rendons au drapeau, parce qu'il est un symbole sacré, une personnification de la nation dans son passé, son présent et son avenir; c'est ainsi que nous avons été accoutumés à entendre célébrer les hauts faits des aigles victorieuses de la Grande Armée.

Aussi bien que nos monuments commémoratifs, que notre arc de triomphe de l'Etoile, par exemple, ou que les célèbres monuments du forum romain, un monument archaïque [1] de la Hte Egypte nous rapportera les hauts faits du faucon totémique, vainqueur des ennemis du Pharaon Boêthos, de la IIe Dynastie.

Tous les clans égyptiens ont ainsi adopté leur enseigne différente, représentant leur propre totem, animal ou végétal.

Mais cette coutume des enseignes n'était pas particulière aux seuls Egyptiens: elle s'était étendue aux peuples qui les avoisinaient.

«Most of the ensigns of the nomes of Egypt represent the fetishes, totems, or cult-objets of the early inhabitants of the districts of which, in historic times, they are the standards. Thus we have the Falcon of Hieraconpolis, the bolt-like object of Ekhmîm, the Crossed Arrows or the Crossed Arrows and Shield of Sais, the Harpoon of the North-West Delta. On the analogy of these, the Oryx was the totem-animal of the early people of the Minieh district, the Hare of those of the region of Hermopolis in middle Egypt, the Tree of the people of Heracleopolis and Siut, and the Knife of the inhabitants around Aphroditopolis. Thus we see that the Ibis on this theory was not the primitive divinity of Hermopolis in Middle Egypt, but of the people of the Nord-East Delta, of which district the Ibis was in historic times the ensign. The

[1] Hiéraconpolis I 29, par Quibell.

Set-cult also would thus be located in predynastic times to the region about Shashotep to the south of Siut.

'Several of these cult-objects go back to prehistoric times: we find them figured at the masthead of boats painted on the decorated pottery of the prehistoric period. If we apply what may be called ‚the proof of continuity', to these ensigns, we gain a remarkable insight into the prehistoric political divisions of the Delta and Nile Valley. That we are right in applying this ‚proof of continuity' to the nome ensigns is proved by our finding many vases with representations of two or three standards on the same vase, and these standards are nearly always of *contiguous* states . . .

'Now it is important to note that nearly all the prehistoric ensigns represent inanimate objects, the two animate ones, — the falcon and the elephant — being on the extreme south. From this the inference may be drawn that the fetish worshippers, as distinct from the animal or totem worshippers, belong to an earlier stratum, and perhaps different element of the population of the Nile Valley. This inference is supported by several facts in the later history of the Nile Valley and Delta. An important monument in this connexion is the Slate Palette of Nar Mer, which records the conquest of the Harpoon Chieftain of the North by the Horus Chieftain of the South. The racial type of these Harpoon people is very different from that of their conquerors, whose characteristic features are exemplified in the portrait of Nar Mer and his attendants. Herodotus (II. 18) speaking of the inhabitants of that part of Egypt bordering on Lybia (i. e. to the west of the Canopic branch of the Nile), says that they deemed themselves Libyans and not Egyptians, and did not even speak the same language'[1].

Ces enseignes de clan n'étaient donc pas réservées aux Égyptiens: les peuples qui les bordaient au sud les avaient également. L'usage en a persisté, et aujourd'hui encore nous les retrouvons dans de nombreux peuples africains, tels les Mindañ sur le Tchad, les Zulu

[1] Newsberry, Remarks on some early Egyptian cults. Transactions of the Third International Congress of the History of Religions, Oxford 1908, vol. I, p. 211.

au Sud. Les Fâñ l'ont conservé sous d'autres formes, empruntées à ces antiques usages ou dérivés d'eux.

D'après ce que nous venons de citer, le principal phénomène qui symbolise le totem sera donc l'enseigne du clan, portant de façon plus ou moins réelle l'image ou la figuration du totem.

A côté de l'insigne ou enseigne, nous trouverons également le nom du clan; les représentations symboliques ou effectives du totem; les danses représentatives; les mutilations ethniques, les coiffures, et les tatouages corporels.

§ 1. L'enseigne du clan.

Dans tous les clans égyptiens, avant l'unification du pays, l'enseigne du clan était le principal signe totémique, le «palladium» de la tribu. C'est donc l'enseigne qui a dû marquer la trace la plus profonde dans les traditions et les chants.

Vivant dans un pays d'immenses plaines, les Zulus, formés en bataillons guerriers, en «régiments», conservent aujourd'hui encore la tradition antique. Ils se groupent autour des enseignes totémiques qui les précèdent, et leur rendent un culte sacré: c'est l'emblème du clan. Le pays leur a permis de conserver leurs traditions.

Les Bantous, au contraire, les Fâñ, en particulier, ont occupé depuis des siècles l'immense sylve équatoriale. Là, il est impossible de suivre le même mode de combat. Sans cesse, il faut se glisser dans les halliers presque impénétrables, tailler son chemin à coups de hache et de sabre.

L'ennemi, pour être aperçu, doit être à quelques pas. La lutte entre les tribus devenait par là même une guerre de surprise et d'embuscades, souvent un combat corps à corps. L'enseigne du clan (la lance porte-insigne) ne pouvait subsister dans ces conditions, elle a donc disparu. Toutefois le souvenir en est resté: ce n'est pas sans surprise que dans certains chants, j'en ai retrouvé les traces. Un jour, entre autres, dans une *abèñe* des Ebifill, un chanteur redisait à ses auditeurs charmés les hauts faits des guerriers d'autrefois, des premiers ancêtres de la race. Il retraçait un combat du guerrier Ndôñ-Mba contre les Négrilles. Ndôñ-Mba est un des héros mythiques les plus connus, et tout un cycle d'épopée s'est développé autour de sa mémoire et de ses hauts faits.

«Tout à coup, dit le conteur, Ndòñ-Mba s'arrête. Les arbres de la forêt étaient derrière lui, et devant ses yeux s'ouvrait la plaine immense, la plaine de sable où ne pousse aucun arbre, aucun arbrisseau, où seul le *ntâñ*[1] arrête le pied et le blesse de ses arêtes épineuses.

«Semblables à des sauterelles qui volent, se réunissent en grappes serrées, puis s'envolent plus loin, les Nains s'étaient enfuis. Ndòñ-Mba ordonne à ses hommes de marcher en avant: il les déploie comme le nuage noir qui envahit le ciel. Ils marchent, et Ndòñ-Mba est à leur tête, il marche le premier, plus grand, plus fort que ses fils, et ses fils sont les plus grands de la tribu. Près de lui, le suivant immédiatement, marche son porteur de javelots, et devant lui, son fils aîné porte la lance signe de la tribu, celle où il a fait graver sur le fer l'image de son animal protecteur. La lance ne le quitte jamais, et en la voyant briller au dessus de sa tête, les guerriers se répètent: Ndòñ-Mba est avec nous, le *mvame* nous précède.»

Si, par la force des choses, l'usage de la lance porte-totem s'est perdu, le souvenir en est resté dans les légendes et les récits, dans les chants héroïques surtout, et c'est la meilleure preuve de son antiquité. Il en est demeuré peut-être plus que le souvenir: sur leurs javelots, sur le fer de leurs sagaies, aujourd'hui encore les chefs de clan et de tribu, souvent même les chefs de famille, gravent au burin l'image du totem protecteur de la tribu. Plus souvent encore, sur les armes, les haches, les lances, c'est l'animal totem par excellence qui apparaît gravé, le crocodile, jadis totem national. Et si l'on demande aux Fâñ, la raison de cette coutume, ils vous répondront invariablement: «Nos pères faisaient ainsi: c'est le signe protecteur.

Peut-être, dans cette coutume que l'on retrouve dans toutes les tribus, faut-il voir le souvenir de l'ancienne enseigne du clan. C'est certainement, en tout cas, la symbolisation matérielle du totem.

[1] Le *ntâñ* est-il un cactus ou toute autre plante? Ni le conteur, ni mes auditeurs ne le savaient. Où était ce pays de sable? Bien loin vers le nord-est! C'était tout.

§ 2. Le nom du clan.

«Le totem, c'est aussi le nom visible, le nom matérialisé du clan» [1].

Nous avons déjà longuement développé cette idée, tout au moins sous une autre forme, en parlant des divers totems fâń. Souvent, le clan porte le nom du totem, surtout si le clan remonte à une haute antiquité; la tribu le porte d'une manière presque invariable. Dans certains cas, cependant, par suite de circonstances particulières, le totem actuel est un totem «substitué». Nous en avons donné des exemples. Il ne faudrait pas évidemment en conclure que la tribu n'est pas totémique.

Le nom du clan est une chose sacrée: c'est, avant tout, la marque de reconnaissance. Aussi passe-t-il avant le nom propre, avant le nom de village. — Qui es-tu? demandera-t-on à un Fâń. *O ne nza?* Il vous répondra invariablement par le nom de sa tribu. Tel par exemple: *Mé ne mone Esingi* ou *Ye-mvĕń* ou tout autre nom: Je suis un fils du clan *Esingi*, de la tribu *Ye-mvĕń*. Son propre nom ne viendra qu'après, et encore si on le lui demande expressément.

Insulter le nom du clan est toujours une offense grave pour tout membre de la tribu: elle entraîne pour l'insulteur la même pénalité que s'il avait, non pas insulté, mais blessé effectivement le «chef» du clan, et elle doit se racheter au même prix. Si l'insulte est grave, elle entraîne mort d'homme pour l'insulteur.

Le nom est «sacré». Aussi, dans certaines circonstances, sera-t-il défendu de le prononcer: ce cas arrive toutes les fois que le nom du totem est lui-même interdit, par exemple dans de nombreuses initiations ou cérémonies religieuses. Il est en particulier interdit aux femmes, toujours considérées comme êtres inférieurs. Une femme ne peut ni le porter elle-même, ni l'appliquer, surtout par dérision, aux choses à son usage: ce serait une insulte des plus graves. Le mari, par crainte de représailles certaines l'en punirait lui-même le premier.

---

[1] Loret, L'Egypte au temps du Totémisme, p. 28.

§ 3. Les représentations symboliques ou effectives du totem.

Les représentations symboliques ou effectives du totem sont de plusieurs espèces. On peut les ranger sous les formes suivantes:

1° Figurines et statuettes des cases;

2° Dessins sur les parois des cases;

3° Gravures, incises et marques sur les armes et instruments de travail;

4° Piliers des cases;

5° Danses représentatives, masques, coiffures, etc.;

6° Mutilations ethniques et tatouages corporels.

I° Figurines des cases.

Souvent, dans les cases communales où se discutent les intérêts du village, on voit suspendues au toit une quantité de figurines. Elles représentent les animaux les plus divers: l'éléphant y coudoie le sanglier, et le sanglier la mante religieuse ou le caméléon. Peu d'art dans ces figurines: parfois un mouvement bien observé ou bien rendu, et c'est tout. Les proportions manquent absolument: le Fâñ ne s'en soucie pas. Pourvu que l'on reconnaisse l'animal, il est content. Ces figurines, taillées dans le bois léger du musantha ou encore en moëlle de raphia, sont tantôt de simples jeux enfantins, tantôt des représentations totémiques ayant figuré dans un sacrifice ou à ce destinées. Suivant les cas, les Fâñ y ajoutent une importance plus ou moins grande.

A l'orée de la forêt, à la croisée des chemins qui se dirigent vers le village, on trouve souvent une petite hutte de terre, grossièrement construite, recouverte de roseaux. A l'intérieur, un petit guerrier de bois brandit un sabre d'un air plus ou moins menaçant. C'est le fétiche protecteur du village, auquel, en passant, on ne manque pas d'offrir un sacrifice, fût-ce un simple souvenir, une pensée. Tout au moins, on détache une feuille d'arbre et on la dépose sur la case. L'offrande est minime, mais l'intention est tout! Il est rare qu'aux pieds ou aux côtés du fétiche protecteur, on ne trouve quelque animal grossièrement figuré, un oiseau, une plante: c'est le symbole totémique du chef.

Dans les cases particulières, on voit souvent un autre genre de fétiches totémiques. Si, dans un combat, une guerre, le propriétaire de la case a vaincu son ennemi, il se plaira à rappeler ce haut fait d'une manière symbolique. Il figurera alors son propre totem monté sur le totem de son ennemi et lui déchirant, par exemple, l'oreille. Nous avons ainsi en notre possession plusieurs représentations curieuses: un serpent enroulé autour d'un tigre, une tortue mordant l'oreille d'un sanglier, etc. Autant de symbolisations totémiques. Nombre de voyageurs les ont prises pour de simples fantaisies plus ou moins artistiques: il n'en est rien. Le Fâñ ne fait jamais rien pour l'art.

Enfin, nous avons déjà parlé de certaines figurations totémiques qui se font encore aujourd'hui pour les grands sacrifices, tels l'éléphant et le crocodile fabriqués avec de la terre. Souvent encore, dans ces sacrifices, près de l'autel où sera immolée la victime, on reproduit en argile grossièrement modelée le totem de la tribu.

II° Dessins sur les cases.

Beaucoup de populations primitives ont exprimé leurs idées par des représentations figuratives dessinées ou peintes sur les parois des maisons, des cavernes où ils habitaient. Ces peintures brillent souvent par un art réel, et on est surpris d'y trouver un sentiment exact des proportions, un rendu étonnant des expressions et des attitudes. Les Fâñ se sont peut-être distingués jadis dans cet art: aujourd'hui, ils ont absolument dégénéré. Presque toujours les dessins des cases sont complètement informes.

Parfois cependant, grâce au talent inné de quelque artiste indigène, mieux doué que ses compatriotes, certains de ces dessins sont plus intéressants. Les parois des cases, faites d'écorces d'arbres, lisses et blanches lorsqu'elles sont neuves, se prêtent à l'illustration: les enfants surtout s'y livrent à cœur joie, et leurs dessins grossiers couvrent les murs. Un charbon leur sert de crayon: souvent un peu de couleur rouge rehausse le trait: rien de plus simple, de moins prétentieux. Les scènes de chasse et de guerre dominent: il est rare que le totem de la tribu ou de la famille n'y figure pas. Généralement, il est traité avec plus d'art: ses attitudes sont mieux

connues et mieux observées. On ne le mettrait jamais dans une position ridicule ou obscène: ce serait une faute rituelle, et le chef de village ferait immédiatement détruire la case. Tout dessin renferme en effet avec lui une partie de la personnalité de celui qu'on représente, et sa vie y est attachée. Les Fâñ, comme tous les Noirs, pratiquent l'envoûtement et en connaissent les effets désastreux: ils savent fort bien qu'on peut ainsi faire du mal à quelqu'un et ne se privent pas de le lui faire. Aussi, est-ce toujours avec un sentiment de défiance profonde qu'ils voient dessiner leurs traits, faire leur photographie. Ce qu'ils soupçonnent tout d'abord, c'est une idée hostile: le procédé leur est suspect. Il nous est ainsi arrivé souvent de dessiner ou de photographier des Noirs: si on leur donnait le dessin, ils étaient satisfaits, mais c'était toujours avec ennui et crainte qu'ils nous voyaient le remettre en portefeuille: «Surtout, nous disaient-ils, ne le laisse pas perdre, et prends bien garde qu'il ne soit blessé.»

Ces sentiments expliquent la rareté des dessins chez les Fâñ. Toutefois, l'emblème du totem est souvent figuré sur les boucliers.

III° Gravures, incises et marques.

Si les représentations figuratives du totem sont assez rares au point de vue dessin, il n'en est pas de même comme gravure sur les armes. Très habiles forgerons, remarquables fondeurs de fer, les Fâñ savent fort bien décorer leurs armes et instruments de travail. Au moyen d'un simple poinçon et d'une masse de fer formant un grossier marteau, ils martèlent leurs outils et leurs armes, et savent y dessiner des figures assez compliquées et de jolies arabesques. Les armes en particulier sont presque toujours ornées de signes divers. Les plus fréquemment décorées de marques totémiques sont les haches de guerre, les sabres ou larges coutelas qui ne les quittent presque jamais, suspendus au baudrier de peau de tigre ou passés dans la ceinture, et enfin les sagaies au large fer poli.

Il est remarquable que les armes où le bois domine, tels le fusil et l'arbalète, ne portent jamais d'incisions ni d'insignes totémiques. Le bois se prête cependant beaucoup mieux que le fer aux dessins hiératiques ou simplement ornementaux: on les revêt de clous dorés,

mais on ne les incise pas. Si l'on demande aux Fâñ la raison de cette abstention: «Cela ne se fait pas, cela leur ferait du mal, nos pères ne le faisaient pas», telles sont les réponses habituelles.

Les signes les plus ordinaires sont les anciens totems de tribu, réduits parfois à quelques simples lignes. Parmi les totems les plus fréquemment représentés, le crocodile ou saurien, *nsüé,* est de beaucoup le plus fréquent. Viennent ensuite le serpent, la tortue, la hache etc.

Sur les sagaies des chefs, quel que soit le totem de la tribu, c'est presque toujours la figuration du crocodile qui est représentée. Nous verrions là sans difficulté une nouvelle preuve de l'antiquité de ce totem national, perpétué ainsi dans toutes les tribus. Au dessous de ce totem national, figure souvent le totem tribal, clanique, ou familial. Mais tandis que le saurien ou crocodile est parfaitement reconnaissable, ces divers totems sont plutôt marqués par quelques simples lignes figuratives. Il ne saurait toutefois y avoir erreur sur leur signification, et les Fâñ sont les premiers à le déclarer: *Ndèm é ne, ndèm ayôñ,* c'est notre signe, le signe de notre tribu.

Les marques des boucliers doivent également figurer parmi les signes totémiques. Chaque tribu, chaque clan a sa marque distinctive, et ces dessins ne sont pas, comme on pourrait le croire au premier abord, livrés à la fantaisie de chacun.

Dans quelques tribus, les boucliers sont en bois dur, bois de fer ou de *mpana* qui offre une énorme résistance. Les balles fâñ ne les percent pas et les balles européennes les déchirent au passage sans y découper leur trou rond habituel. Le blason est incisé sur ces sortes de boucliers.

La plupart des boucliers sont en cuir d'hippopotame ou d'éléphant. Taillés en ovale, ils représentent exactement nos boucliers européens d'autrefois et sont suffisamment grands pour que le guerrier, en se courbant un peu, soit complètement à l'abri des coups. Sur les boucliers de peau, le blason est peint en lignes rouges et noires, parfois bleues. Un champignon qui pousse sur les arbres fournit cette dernière couleur. Les figures des boucliers sont entièrement symboliques, et le totem y est représenté par une série de traits et de lignes. Ce sont de véritables hiéroglyphes qui

n'offrent aucun sens aux non-initiés et ne peuvent être interprétés que par les indigènes. Encore beaucoup en ont-ils complètement perdu la signification, particulièrement à la côte. Dans les tribus de l'intérieur, j'ai trouvé quelques chefs qui me donnaient de courtes explications, mais jamais sur le propre signe de leur tribu. Ce signe en effet tombe sous la loi de l'*éki,* et il est strictement interdit d'en parler.

Nous avions présenté à la dernière Exposition de Bruxelles une collection d'armes, d'instruments et de boucliers fäñ portant tous le signe totémique.

On retrouve la preuve du blason totémique dans quelques chants de guerre, où le *mvame* symbolique est invoqué. Ainsi, ce chant que nous entendions une fois sur les rives de l'Yé [1] et dont nous regrettons de n'avoir pas noté la pénétrante mélodie, ou plutôt l'ardeur guerrière:

Chant du bouclier.

Prenez vos armes, ô guerriers,
Que nul ne s'attarde en vains discours!
La forêt a ouvert ses chemins sombres,
Prenez vos armes, ô guerriers,
Et que l'effroi précède vos pas.

Prenez vos lances au fer acéré,
Prenez vos haches avides de sang,
Prenez vos larges boucliers!
Sur eux marche le totem protecteur,
Le totem rouge des guerriers valeureux,
Le totem blanc des morts qui nous ont précédé.

Prenez vos larges boucliers,
Sur eux a coulé le sang des victimes,
C'est un guerrier qui les brandit,
Le *mvame* les possède, le *mvame* vous protège.
Prenez vos armes, ô guerriers.

Nous pourrions citer de nombreux chants symboliques où la gloire du *mvame* est ainsi célébrée, soit au point de vue des armes, soit au point de vue des représentations totémiques quelconques.

[1] Yé ou Karagua, affluent du H[t] Ivindo, lequel est à son tour le principal affluent de l'Ogowé. L'Yé sépare au sud-est la tribu nation fäñ du groupe apparenté des Dzandzama.

IV° Les piliers des cases.

Le pilier central qui soutient chaque case joue un rôle fort important dans les tribus de l'intérieur. C'est lui qui supporte les armes du guerrier, le baudrier où est suspendu l'*akaméyôñ,* les fétiches du propriétaire de la case. Aussi est-il très souvent sculpté avec un art particulier: le milieu représente d'ordinaire une tête, et sur les côtés, ou au chapiteau, les têtes du totem familial et clanique. Par un usage qui rappelle singulièrement une coutume égyptienne analogue, la tête totémique animale est souvent accompagnée de pieds et mains humains et d'attributs phalliques. Ainsi, en Egypte «l'enseigne composée primitivement d'une hampe surmontée d'un ibis devient un corps d'homme avec une tête d'ibis, et ce sera le dieu Thot. L'enseigne composée d'une hampe surmontée d'un chien noir ou d'un chacal devient un corps d'homme avec une tête de chien ou de chacal, et ce sera le dieu Anubis. L'enseigne composée d'une hampe surmontée de deux flèches croisées, et ce sera Neit, bien connue comme déesse de Saïs. Chacune de ces divinités semble en effet être devenue le «patron officiel» de la contrée où s'était fixé le clan dont elle avait été primitivement l'enseigne totémique» [1].

Il ne serait peut-être pas très-étonnant que l'enseigne du clan ayant disparu par la force des choses, elle ait été remplacée par le pilier central auquel, en temps de paix, elle était adossée. De l'une à l'autre, la transition était facile, et chaque clan gardait ainsi avec lui, de façon permanente, l'image de son totem.

De là, peut-être encore, cet usage qui demeure aujourd'hui. Quand deux clans se font la guerre, les clans vainqueurs, non contents de manger leurs prisonniers, brûlent les piliers de cases. Est-ce bien seulement pour les empêcher de les reconstruire? Le résultat serait nul, et les Fâñ sont les premiers à vous dire le contraire! C'est une destruction symbolique des totems. De même encore, en Egypte, les descendants des clans qui s'étaient fait la guerre avant l'unification du pays n'avaient pas pour cela oublié les antiques querelles. Hérodote [2] raconte que le crocodile, adoré

[1] Virey, *op. cit.*, p. 34. [2] Livre II, p. 69.

dans le Fayoum et la région de Thèbes, était tué et mangé par les gens d'Eléphantine. De même, dans le traité de Iside et Osiride (ch. LXXIV), il est dit que les habitants du nome Cynopolite mangeaient le poisson Oscyrynchite, et qu'en représailles ceux de ce nome sacrifiaient et mangeaient les chiens, pour se venger des gens du nome Cynopolite, qui adoraient Anubis: il en résultait de véritables guerres entre les gens des deux nomes[1].

V° Les danses représentatives, les masques, coiffures etc.

Dans tous les sacrifices, les danses représentatives du totem sont de rigueur. Nous les avons déjà décrites. Afin de mieux figurer l'animal totem, le danseur ou les danseurs, non contents d'imiter ses mouvements, se revêtent de sa peau, simulent sa démarche, reproduisent son cri. L'imitation est parfois poussée fort loin: ainsi, dans certaines danses du tigre, le féticheur chargé de ce rôle se jette sur la victime attachée, va, revient, la déchire peu à peu, puis enfin se précipite sur elle pour en boire le sang encore chaud.

Tout cet ensemble de cérémonies a pour but de rechercher, par tous les moyens possibles, à multiplier l'espèce animale éponyme du clan ou mieux encore de s'en assurer davantage la protection en lui montrant combien on cherche à lui ressembler.

Ces cérémonies ont été étudiées récemment par Spencer et Gillen, sous le nom qui caractérise chez les Australiens cet ensemble de rites, l'Intichiuma[2].

« L'Intichiuma, dit Mr. Capart[3] — se base essentiellement sur ce qu'on appelle la magie imitative — en opposition avec la magie sympathique. Le sauvage croit que la représentation d'une action a pour résultat la réalisation de cette action. »

A ce désir de ressembler davantage à l'animal, se rattache encore, dans de nombreux cas, l'usage des masques usités dans les cérémonies totémiques, masques humains représentant sous une forme symbolique et extraordinaire les héros d'autrefois, les ancêtres de la tribu, masques d'animaux figurant les totems.

[1] Cf. Virey, *op. cit.*, p. 35 et Amélineau, Prolégomènes, p. 242.
[2] Cf. Reinach, dans Anthropologie 1903, t. XIV, p. 261 et ss.
[3] Le Totémisme, *op. cit.*, p. 18.

Ces figurations se traduisent non seulement par l'usage des masques, mais encore par les modifications symptomatiques de la coiffure. «Le clan des petits oiseaux chez les Omahas, dit Frazer, laisse toute une petite mèche de cheveux au-dessus du front pour figurer un bec; quelques-uns en laissent aussi à la partie postérieure de la tête pour représenter la queue de l'oiseau; des touffes de cheveux au dessus de chaque oreille imitent les ailes»[1].

Au cours de nos voyages, il nous est arrivé un jour de rencontrer un clan dont le totem était le gros escargot: dans une fête solennelle de mariage de la tribu, presque tous les jeunes gens et guerriers avaient tressé leurs cheveux de façon à figurer les spires de l'escargot, leur *mvame*.

A la côte, et dans toute la région de l'Ogowé, les coiffures ont perdu presque toute originalité et les hommes portent les cheveux courts. Dans l'intérieur, au contraire, elles sont demeurées très originales et fort compliquées. Elles représentent souvent le totem ou un de ses attributs.

VI° Les mutilations ethniques et les tatouages corporels.

a) Différentes mutilations.

Parmi les mutilations ethniques qui se rapportent au totem, la plus fréquente est la mutilation des dents. A de rares exceptions près, tous les Fâñ se font briser les angles des incisives supérieures et inférieures, ne laissant qu'une pointe acérée. D'après quelques-uns, c'est pour ressembler au tigre ou à l'animal totem. D'après d'autres, plus nombreux, ce serait une survivance du culte primitif du Crocodile.

Les féticheurs et souvent les sorciers ont également l'habitude de se traverser la cloison médiane du nez avec des poils de porc-épic. D'après leurs explications, il est certain que c'est pour simuler ainsi les moustaches raides du tigre. Ceux-là seuls qui l'ont pour totem de grade ou de société observent cette coutume.

Quant à l'épilation de la barbe, dont les grands chefs sont seuls exempts, il est bien difficile de dire si on peut voir là ou non

[1] Frazer, Le Totémisme, p. 141. Cf. également Reinach, Anthropol. 1903 t. XIV, p. 357.

un rite totémique. La raison n'en apparaît pas très évidente. En tout cas, bien que beaucoup de Fàñ puissent avoir une barbe abondante et admirent fort ceux qui en ont, il en est bien peu parmi eux qui la conservent.

b) Le tatouage.

α) Importance du tatouage.

Les tatouages sont de beaucoup plus importants au point de vue totémique, et il n'est point de Fàñ qui ne les porte. Seuls, ceux qui dès leur enfance, à la côte par exemple, vivent en contact avec les Européens, ont perdu cet usage, comme la plupart de leurs coutumes ancestrales et leur langue même, au moins en partie.

Cette coutume du tatouage est assez loin répandue: « Ce procédé d'imiter le dieu pour lui être agréable, dit l'abbé Bros[1] ou le rendre présent de façon magique, se retrouve dans certains tatouages liturgiques qui sont de véritables consécrations et alliances avec le dieu »[2].

Toutefois Mr. Bros méconnaît l'idée religieuse du tatouage. A notre avis, c'est aller beaucoup trop loin.

L'opération du tatouage totémique est ordinairement accompagnée de chants religieux et accomplie vers la puberté, après une série de jeûnes préparatoires. Aussi, en nier le caractère religieux, comme l'ont fait quelques auteurs, est, au moins pour ce qui concerne les Bantous, une preuve manifeste d'ignorance de leur langue et de leurs usages.

β) Différentes espèces de tatouages.

On peut distinguer trois espèces de tatouages, pratiquées à différentes époques de la vie. Le premier est un « remède », et se pratique après la naissance; le second est le tatouage que l'on pourrait appeler « tatouage de beauté » et qui se fait à toute époque de la vie; le troisième enfin, le tatouage totémique, le plus important ici pour nous.

Le premier tatouage a lieu lorsque, quelque temps après la naissance, on voit le bébé devenir joufflu, prendre de l'embonpoint.

[1] *op. cit.*, p. 159.

[2] Cf. Letourneau, La Sociologie d'après l'Ethnographie, p. 71 et ss.

avoir ses petits bras et ses petites jambes bien dodus. Les mamans noires, au lieu de s'en réjouir comme le feraient les mamans européennes, croient immédiatement à un sort et font appel au sorcier. Celui-ci vient et fait aux tempes et aux bras du bébé de légères incisions et y insuffle un peu de bois rouge. L'enfant est désormais à l'abri du «sort», et le féticheur, pour sa peine, recevra une poule noire et le premier poisson que prendra la mère.

Le tatouage d'ornement se pratique à toute époque de la vie, mais surtout sur les enfants, jeunes gens et jeunes filles. Il consiste en dessins variés, lignes en bourrelet ou en creux, représentant parfois avec un art réel des oiseaux, des plantes, des lignes qui se croisent et s'enchevêtrent. Tantôt ces tatouages sont indélébiles, tantôt ce sont de simples peintures qui résistent plus ou moins longtemps. Les tatouages indélébiles sont obtenus par piqûres ou coupures dans lesquelles on introduit de la couleur; les peintures sont de circonstance et s'effacent vite. On les emploie pour les fêtes, les danses etc. Le bleu, le rouge, le blanc et le noir sont les couleurs presque exclusivement employées.

Le *nsam* ou *ntsile* est le tatouage du totem ou marque distinctive de la tribu. Le premier *ntsile* est fait à l'enfant lorsqu'il marche seul; il en recevra d'autres à chaque initiation. Le féticheur est seul chargé de la cérémonie. Après un jeûne d'un jour, l'enfant est arrosé d'eau lustrale et conduit devant la boîte des ancêtres. Il reste devant, debout, ou soutenu debout par son père, pendant quelques instants. Puis le féticheur le ramène dans la cour et le couche successivement sur le dos et sur la poitrine. Dans son matériel de médecin, le féticheur possède une grosse aiguille avec un roseau. Dans l'intérieur on emploie le roseau *énda,* sorte de papyrus, et plus haut le *ntutu*[1]. L'enfant étant couché sur le dos, le féticheur plonge et retourne son aiguille dans les cendres chaudes, saisit entre le pouce et l'index la peau de la partie du corps qu'il veut tatouer, la perce avec son aiguille, puis coupe le pli. Dans la plaie, il introduit alors soit le suc d'un champignon spécial, s'il veut obtenir une couleur bleue, la poudre de *baza* pour la couleur rouge, les cendres de *Musantha* pour la noire, soit les graines écrasées

[1] Surtout chez les Dzandzama et chez les Baluba.

du recoulier pour la jaune. Le fruit de l'*ebè* (*owala* des Gabonais)[1], donne également une belle couleur noire.

De nombreux arbres fournissent également d'assez bonne peinture, rouge ou noire. On s'en sert quand les couleurs précédentes sont interdites dans la tribu. Ainsi la résine *olum* et la sève du *Teighemella Jollyana* donnent une couleur noire, la sève de l'*Asia* ou *Canarium édule,* une bleuâtre, celle de l'*Erythrophlœum guineense,* une teinte brunâtre.

L'opération, pour peu que le sujet à graver soit compliqué, est trop douloureuse pour être achevée en une seule séance: certains tatouages, surtout lorsqu'ils approchent des parties délicates de l'œil, des paupières ou des ailes du nez sont beaucoup plus longs à guérir, et il faut toujours s'y remettre à plusieurs fois: la poudre de *baza* cause en particulier des ulcères parfois incurables.

Signe du *Mwiri* (tatouage en bourrelet).

Isogo. *Esira.* *Akélé.*

Les tatouages d'initiation sont un peu différents. Ainsi, chez les Fañ, et leurs voisins et alliés, les Eshira, celui qui amène une nouvelle recrue au *Mwiri (biéri* fañ), reçoit en récompense une seconde marque sur le bras droit. Cette marque consiste en un simple trait droit: ═══.

Au poignet du bras gauche, les initiés reçoivent une autre marque: ≡.

Pour l'opération du tatouage, on commence par celui du poignet. Mais comme il est interdit à l'initié de voir l'opérateur, la façon dont il procède, et les instruments dont il se sert pendant le temps de l'opération, l'initié a les yeux bandés. Pour le tatouage du coude, on lui laisse voir l'opération, parce qu'il est déjà initié. Pendant la première opération, il pourrait d'abord prendre peur à la vue du « rasoir ». Mais on craint surtout qu'il ne révèle quelque particularité de l'initiation aux profanes. Or, ceux-ci doivent rester dans l'ignorance la plus absolue, et penser, à la vue des tatouages, que le nouvel adepte a été « mordu », tel est le terme consacré et

[1] *Pentaclethra macrophylla.*
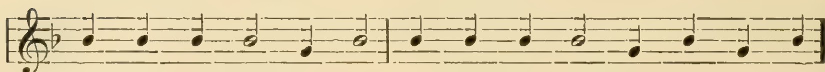
l'explication donnée, par *Mwiri* ou son représentant *Mañoño*, esprit inférieur au *Mwiri* mais tout aussi puissant et aussi redouté.

Tous les tatouages totémiques symbolisent plus ou moins l'animal type. En effet, le Fâñ ne se contentera pas de conserver dans sa case ou dans un temple particulier l'emblème du totem. Puisque cet emblème, gardé dans un temple, dans une case, protége le clan et la famille, a fortiori cette même image, incrustée dans la peau, marquée sur le corps de l'individu, sera-t-elle de nature à le faire reconnaître comme ami et le faire aussi protéger davantage. Et plus cette insertion aura été douloureuse, plus le totem sera reconnaissant, en vertu même de la loi de l'effort, et de la douleur subie pour lui: plus par conséquent sa protection sera efficace.

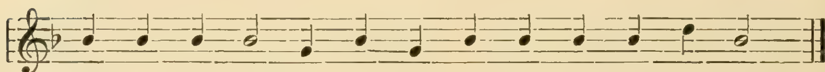
Le chant des initiés du *Mwiri*, autrefois fort secret, et réservé pour les seules cérémonies, est aujourd'hui tombé dans le domaine public et chanté très fréquemment. Son rythme rapide et entraînant le fait souvent choisir comme chant de pirogue. Rien de plus fréquent que d'entendre les pagayeurs chanter ensemble pour s'animer:

Bi ké yèn Mañoño, oh! yo, bi ké yèn Mañoño, oh yo!

Nous irons voir *Mañoño*, oh! yo, nous irons voir *Mañoño*, yo!



Bi ké yèn Ma-ño-ño, bi ké yèn Ma-ño-ño, oh, yo



Bi ké yèn Ma-ño-ño, oh, yo, Ma-ño-ño, oh, yo.

Ce chant fâñ est d'ailleurs la traduction presque littérale du chant primitif mpongwé: *Mi bélé dyéna Mañoño, oh, yo, mi bélé dyéna* = je veux voir *Mañoño, oh, yo*.

γ) Figuration fictive des tatouages.

Il ne sera pas nécessaire que cette figuration soit réelle: de fait, dans la plupart des cas, à cause même des difficultés contingentes, ce sera une figuration purement fictive, réduite à quelques signes faciles à réaliser, mais qui n'en auront pas moins aux yeux du Fâñ leur signification objective et réelle. Ainsi, par exemple, pour n'en

citer que deux cas, la tribu des Amvom, dont le *mvom* ou serpent python est le totem, portera la figuration totémique du *mvom* sur la tempe droite.

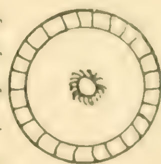
Mais s'il faut tout d'abord que cette figuration ait lieu au moyen de signes faciles à exécuter, il est également nécessaire, deuxième et essentielle condition, que ces signes soient partout les mêmes dans chaque clan de la même tribu, afin de permettre à chaque Amvom rencontrant un autre Noir de savoir immédiatement s'il appartient à son propre clan, à un clan allié, ou à une tribu ennemie. Chacun porte ainsi sur la figure sa propre marque de naissance.

Le signe adopté sera donc simple. Dans le cas présent du serpent, ce qui frappera le plus le Fâñ comme signe figuratif, ce sera évidemment la ligne ondulée que décrit le serpent dans sa marche. Aussi le signe qui se présentera le plus naturellement à son esprit sera-t-il celui que nous figurons ci-joint. Puis, peu à peu, ce signe primitif se modifiera, et aujourd'hui les Amvom ont un signe particulier, assez différent du signe primitif du serpent. D'après son aspect, les Européens l'ont désigné sous le nom de Hache des Amvom, car son dessin rappelle en effet la hache indigène; les anciens de la tribu les attribuent cependant toujours nettement l'origine dont nous avons parlé.



Le totem ancestral des Yemvi est la fleur *mvi*, manifestation visible d'un esprit particulier dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici. Il eût été difficile de représenter une fleur avec ses pétales compliqués. On n'en prendra donc que les lignes essentielles, celles qui frappent l'imagination, et elle se trouvera ainsi réduite à de simples traits dont le moindre artiste indigène viendra à bout, à savoir un simple point dans un cercle que l'on portera sur la tempe droite.

Le *mvi*, fleur ressemblant à nos pâquerettes *(Bellis perennis)*, ou à nos immortelles est ainsi figuré dans ses lignes essentielles. Le point central se renfle en bourrelet; les deux cercles concentriques sont incisés dans la peau, et toutes les autres lignes, coupées primitivement, se rejoignent en anneaux. La grandeur du signe est d'environ une pièce de cinq francs.



Un des buts de cette figuration est donc de permettre la «reconnaissance» à première vue; de là, le signe totémique se portera d'une façon générale à la figure, rarement à la poitrine, au contraire de tous les tatouages de beauté, et de préférence sur les joues, les tempes ou le front. Les signes ronds seront gravés sur les tempes ou les joues; tous ceux dans lesquels entre une hampe ou des lignes allongées, le sont sur le front: les traits droits se continuent alors sur le nez.

Les Fâñ, comme tous les Noirs, se reconnaissent donc à leurs tatouages, mais il ne serait pas juste de dire, tout au moins pour les tatouages totémiques, que c'est dans le but unique de se reconnaître qu'ils ont été institués. C'est confondre d'une façon absolue la cause avec l'effet. La première raison du tatouage totémique est une raison de protection: se concilier le *mvame* dont on porte l'image gravée sur soi. Tous les phénomènes totémiques, qu'il s'agisse de danses ou de tatouages, ont la même raison initiale, l'*intichiuma* que nous avons signalé.

δ) Le tatouage et la civilisation européenne.

Dans les populations qui s'approchent de l'Européen, les signes ou tatouages totémiques disparaissent de plus en plus, suivant en cela le sort de toutes les institutions antiques de la tribu. Les codes européens s'efforcent bien de donner une vie factice aux coutumes indigènes. Partout, on recommande de juger le Noir selon les coutumes indigènes, en tant, ajoutent les codes chrétiens, qu'elles ne sont contraires ni au droit ni à la morale. Mais, de fait, il est loin d'en être ainsi dans la grande majorité des cas. D'ailleurs, l'effort serait-il sincère et unanime qu'il n'en resterait pas moins inutile et vain. Au contact de la civilisation blanche, plus élevée et plus raffinée, la civilisation noire disparaît, et de plus en plus, la tribu, en contact avec le Blanc, s'émiette. La famille disparaît la première, car le père, par une suite de raisons économiques dont le développement n'a pas sa place ici, perd toute autorité, et quand la famille est disparue, la tribu ne peut se maintenir.

Pour en revenir à l'objet même que nous traitons ici, une distinction se fait très vite entre le sauvage tatoué, portant la marque de sa tribu, et celui qui pour une raison ou une autre ne

la porte pas. Souvent, presque toujours même, surtout dans la tribu fortement constituée, l'homme qui porte les tatouages est vraiment l'homme de la tribu: s'il fait partie d'une société secrète, dont au reste nous n'avons pas à apprécier ici le côté moral, très défectueux, il n'en reste pas moins vrai qu'il a montré son courage et sa vaillance en affrontant des épreuves ordinairement fort dures: une force d'âme peu ordinaire, un courage à toute épreuve lui ont seuls permis de les braver. C'est, en un mot, un guerrier, un homme intéressé au maintien de la tribu et de ses institutions.

Au contraire, celui qui ne porte aucun tatouage est un homme sans courage qui n'a pas osé affronter les difficultés de l'épreuve; c'est un homme que les chefs n'ont pas jugé digne d'être appelé au Conseil, ou bien encore il ne fait partie de la tribu qu'à titre transitoire ou de hasard: c'est un racheté par exemple, un adopté, un captif de case ou un homme livré comme prix du sang. C'est donc en somme un homme de qualité inférieure, dont la tribu ne tient aucun compte.

Or, devant l'Européen qui considère plutôt les marques corporelles volontaires comme une déchéance ou un signe d'infériorité sociale, car, de fait, seules les basses classes se font encore tatouer, le sauvage tatoué est regardé comme plus sauvage, comme inférieur à celui qui ne porte aucune marque. Ce fait renverse toutes les conceptions de famille et de tribu. Le sauvage, profondément orgueilleux, s'aperçoit immédiatement de ce dédain et en est cruellement blessé. Mais considérant toujours que le Blanc lui est supérieur à tout point de vue, il cherchera à l'imiter, sinon lui-même, au moins dans la personne de ses enfants. Les tatouages ancestraux disparaîtront, mais, en même temps et tout aussi bien, toutes les institutions familiales qui ne sauraient vivre au contact du Blanc. La famille et la tribu sont déracinées! C'est un nouvel état social qui se crée. Qu'en sera-t-il? A l'heure actuelle, il est impossible de le prévoir, mais si l'on en juge par ce qui existe dans les autres pays noirs envahis par la civilisation blanche, il semble bien que toutes ces institutions dont nous venons de parler ne disparaîtront pas, mais se réfugieront dans le mystère des sociétés secrètes. Tels les Vaudoux des Antilles.

C'est loin d'être à souhaiter!

CHAPITRE XIX.

TOTÉMISME ET FÉTICHISME.

Sommaire.

§ 1. **Ce qu'il faut entendre par fétichisme.** Ce qu'est le fétiche.

§ 2. **Distinction entre totem et fétiche d'après A. Lang.** Le totémisme, stade de l'évolution fétichiste. FRAZER et M. REINACH. — MARY KINGSLEY.

§ 3. **L'ensemble du fétichisme.** Mgr. LE ROY et sa définition du fétichisme. Les divers fétiches. — Comment le totémisme se distingue du fétichisme et s'y rattache.

§ 1. Ce qu'il faut entendre par fétichisme.

«J'entends par fétichisme la religion des Indigènes de l'Ouest Africain, dit MARY KINGSLEY [1], qui n'ont pas été influencés par le Christianisme et le Mahométisme.»

Sous une forme aussi vague et aussi générale, cette définition est assez vraie et comme le fait remarquer, non sans une certaine malice, Mgr. LE ROY, c'est précisément ce vague qui en constitue la justesse.

Le mot «fétichisme», vient du mot «fétiche» qui lui-même a été mis en vogue par le Président CH. DE BROSSES dans sa «Dissertation sur le culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne idolâtrie avec celle des peuples de la Nigritie [2]. «Fétiche» vient lui-même du mot portugais «feitiço», objet enchanté, charme, amulette. Dérivé du latin «factitium», artificiel, nous le retrouvons dans notre mot «fée», objet «fée» «féerie», dans l'anglais »fairy» etc. Les navigateurs du 15e siècle désignaient sous ce nom tous les objets que les Indigènes leur paraissaient adorer, toutes les choses ou êtres auxquels les Noirs rendaient un culte religieux. Depuis, et à leur exemple, sous le nom général de «fétiche», on a englobé tous les êtres, spirituels ou corporels, tous les animaux ou végétaux, toutes

[1] West African Studies, p. 96. [2] Paris 1760.

les choses matérielles, même les plus bizarres, auxquels le Noir rendait un culte quelconque.

En admettant une définition aussi large, tout le totémisme rentre bien dans le fétichisme, tout totem n'est plus qu'un fétiche. Cette conception peut sembler vraie à l'ethnologue européen: le Noir a-t-il la même idée? On s'en est très peu préoccupé. Cependant, et le cours de cette Etude l'a suffisamment montré, dans la religion si complexe, si touffue du Noir, le totémisme joue bien un rôle à part. S'il pénètre dans tous les actes religieux, si on le retrouve dans tous les phénomènes politiques, sociaux ou cultuels pour les marquer de sa profonde empreinte, il n'en demeure pas moins parfaitement distinct. De même que le chimiste décompose facilement tel ou tel corps dont la structure paraît simple et une à ceux qui ne sont pas initiés, de même dans tous ces rites compacts de la religion noire, il est relativement aisé d'«isoler» l'acte totémique, et d'en démêler la vraie signification.

§ 2. Distinction entre totem et fétiche.

Après tout ce que nous avons écrit, quelques pages nous suffiront désormais pour indiquer en quoi et comment le totem se distingue du fétiche.

Et déjà nous pouvons rejeter l'opinion de certains auteurs pour lesquels tous les actes religieux, quels qu'ils soient, se ramèneraient tous au totémisme. Dès lors, celui-ci ne serait plus qu'un vaste «animisme».

Au contraire il ne constitue, à notre avis, qu'une part de l'animisme, n'explique que certains faits sociaux ou religieux, et n'est en somme qu'une conséquence[1], et non la source, des

[1] The earliest religious ideas of which we can find traces in the past and of which we have evidences in the present, are comprised in what is known, following Professor Tylor, as Animism, along with which went, and goes, Totemism as the basis of the social arrangement . . .

It is unnecessary to define either term here but, briefly stated, it will suffice to say that Animism represents man's earliest outlook upon Nature, and Totemism the earliest social arrangement by means of which, through the practice of exogamy, inbreeding was avoided through being made tabu.

In Animism, two stages may be recognized: 1) the earliest, when man, knowing himself to be alive, concludes that all things are alive too, and en-

autres, bien qu'il existe à la base primordiale de la plupart d'entre eux.

«Le totem, dit ANDREW LANG [1], se distingue du fétiche qui a des pouvoirs magiques dûs à une incantation ou à une vertu occulte, et qui est, le plus souvent, un objet inanimé.

«Le totem se distingue aussi des divinités conçues ultérieurement comme constituées par des pouvoirs mystérieux cachés dans les forces de la nature ou comme des héros survivant à titre d'ombres, ou comme des puissances psychiques surnaturelles.

«L'idée du totem est intimement liée à celle de génération. L'ancêtre commun est le protecteur: il représente enfin la forme sociale perpétuellement renouvelée.

«Dans beaucoup de clans, le sang de l'animal issu directement du totem est transfusé en grande pompe dans les veines des jeunes gens à la puberté, afin de rendre plus intime la communion de tous les êtres de la même société.

«La communauté d'origine fait souvent que les jeunes gens ne peuvent pas s'unir aux jeunes filles qui ont le même totem. L'exogamie en résulte.

«Le culte des animaux en Egypte est d'origine totémique, où chaque tribu semble bien avoir eu son totem spécial (crocodile, serpent, taureau etc.). On a signalé des mutilations ayant pour fin la ressemblance avec le totem, et en Egypte, la tête et la peau

dowed with a personality similar to his own; what 2) Professor TYLOR meant more particularly by the term, «the doctrine of souls». — It is when the «soul» become differentiated from the object, when, instead of the «living tree», or the «living stone», we think of the «tree-spirit», or the «stone-spirit», that metempsychosis becomes possible, and also that a further advance in the evolution of religions is made, and polytheism and fetichism with their attendant magic arise.

«By this time, too, Totemism is dying out» (H. J. DUKINFIELD ASTLEY, Traces of animism and Totemisme in the old Testament).

At corresponding stages of culture, man is always and everywhere the same, and in modern savage peoples to day we may see in various stages, the primitive ideas of the race, and there must have been a time when these ideas were of the same living significance among the ancestors of civilized peoples as they are among savages today (H. J. DUKINFIELD ASTLEY, Transaction of the third international congress for the history of religions, vol. II, Oxford 1908, p. 263.

[1] *op. cit.*

de l'animal totémique ont été prises parfois pour coiffure et vêtement par les prêtres officiants.

Le totémisme aurait donc existé chez tous les peuples, comme très différent du fétichisme. Ce serait probablement le stade primitif de l'évolution religieuse. Mais cette explication constate un fait qui n'est à près tout que probable, au fond n'explique rien, et la question «d'où vient le totémisme?» reste toute entière.

Aux yeux de quelques-uns, le totémisme aurait eu en effet son fondement réel dans les faits eux-mêmes, et par une théorie chère aux transformistes avancés, les légendes, et le culte subséquent, qui font descendre telle ou telle tribu de tel ou tel animal, constateraient un fait réel, un fait d'évolution qui aurait laissé sa trace dans les mythes lointains, mythes qui apporteraient une confirmation précieuse au transformisme intégral. A ce compte, les Vautours-hommes descendraient bien du Vautour oiseau primitif, les Ours de l'Ours. Quant à savoir pourquoi, à un moment donné, les Ours-hommes se sont séparés du rameau Ours animal, la question est plus difficile. La trace des migrations manquerait encore. Pour notre part, nous ne verrions pas grande difficulté à cette théorie, si l'on veut bien nous concéder que le rameau Ours animal a pu, tout aussi bien, provenir du rameau Ours homme! Ce ne serait, après tout, que du transformisme retourné, de l'évolution descendante.

Sans vouloir ici discuter cette question, très discutable certes, du transformisme, disons simplement que cette preuve nous paraît de nulle valeur, car en réalité, si dans les légendes africaines, on retrouve le mythe de la tribu apparentée par les liens de la chair à l'animal totem, on retrouve aussi partout également le mythe du premier homme, sorti des mains d'un Créateur comme homme, et les deux ordres de faits sont difficilement conciliables. Les deux ordres de légendes se superposent.

Pour Reinach, le totémisme constitue donc un stade nécessaire dans l'évolution religieuse et indépendant de tout fétichisme. Tous les peuples y ont passé, à un moment donné de leur existence. Ce sont les premières alliances organiques et contractuelles d'un groupe humain et d'un protecteur surnaturel qui constituent le premier éveil du sentiment religieux. Ainsi les cultes animaux et végétaux font

entiers auraient pour origine le totémisme. Mais, soit dit en passant, et pour ne pas donner trop d'importance à ce culte, à ce compte tout serait totémisme et rien n'existerait en dehors de lui. Sentiment fort exagéré, croyons-nous; aussi nous nous rallierons plutôt pleinement, pour nos Fâñ, à l'opinion de Mr. Marillier[1]: «Nulle part, le totémisme ne constitue la forme exclusive ou même la forme prépondérante du culte religieux, que partout, le culte des morts, des animaux dangereux ou utiles, des plantes, des fontaines, de la mer, des corps célestes, des rochers [et c'est absolument le cas chez nos Fâñ], subsiste à côté de lui, et que dans bon nombre de cas on se hâte, plus qu'il ne faudrait, d'assigner une origine totémique à un rite ou à une coutume, simplement parce qu'on les retrouve chez des peuples où existe l'organisation totémique, et tel en particulier nous paraît être le cas pour l'exogamie, ou même chez des peuples qui en sont à ce stade de l'évolution sociale qui caractérise le totémisme.»

Pour Reinach et son école, totem et fétiche ont entre eux cette différence essentielle que le fétiche désigne un objet individuel tandis que le totem est une classe d'objets qui sont considérés par les membres du clan ou de la tribu, comme tutélaires, au sens le plus large de ce mot. Soit, par exemple, un clan ayant pour totem le serpent: les membres de ce clan se qualifieront de «serpents» s'abstiendront de tuer les serpents, élèveront des serpents familiers, s'en serviront pour interroger l'avenir, se croiront à l'abri de leurs morsures etc.

En adoptant pour un moment cette différence, nous ferons remarquer cependant qu'un certain nombre de faits, ou d'ordres de faits cités comme se rapportant au totémisme, en sont au contraire absolument distincts et se rapportent au fétichisme en général.

De plus, comme nous l'avons fait déjà remarquer en parlant des *éki*, ces deux ordres de faits, fétichisme et totémisme, pour différents qu'ils soient, ont néanmoins leurs points communs et empiètent facilement sur le domaine l'un de l'autre. Ainsi le totémisme, ou plutôt le totem, aura lui aussi ses fétiches particuliers qui n'appar-

---

[1] Revue de l'Histoire des Religions. La place du Totémisme dans l'Evolution religieuse, tome XXXVI, 1897.

tiennent qu'à lui, et de plus, il se servira des fétiches généraux, rentrant dans le domaine commun du fétichisme.

Prenons pour donner un exemple qui éclaire notre pensée, le fait suivant.

Entre deux tribus, la guerre vient d'être déclarée. Chaque chef accomplit d'abord les cérémonies rituelles ordonnées en pareil cas, c'est-à-dire consultation du sort qui est toujours la cérémonie préliminaire, puis choix et immolation de la victime, consultation sur la guerre d'après l'état des viscères, et leur position, participation de tous au sacrifice par la manducation de la victime. Puis, ayant ainsi rendu au culte proprement dit la part qui lui est réservée, le chef prendra alors l'*akaméyôn*, « littéralement celui qui distingue les nations » ou totem de la tribu; nous avons vu que ce totem peut être purement figuratif, emblématique ou partie intégrante du vrai totem. Au totem il adjoint le *mbiâñ oviara* ou sifflet magique pour appeler les esprits protecteurs et effrayer l'ennemi, le *biâñ ešole* qui le rendra invisible aux yeux de l'ennemi, l'*ewa* qui troublera leurs idées, le *biâñ amare* qui leur inspirera une frayeur intense et plusieurs autres. Ces fétiches, dans ce cas particulier, font obligatoirement partie du totem qui sans eux perdrait une grande partie de sa force tutélaire, et en conséquence, le même culte leur est « momentanément » rendu. C'est en ce sens donc que nous pourrons dire que ces fétiches, bien qu'en étant fort distincts du totem, en font néanmoins obligatoirement partie.

Comme on retrouve partout ces croyances fétichistes, à un stade quelconque d'évolution, Aug. Comte en a fait le premier stade religieux de l'humanité. Pour lui et pour son école, le polythéisme s'est tout d'abord dégagé du fétichisme. Puis est venu le monothéisme que la science remplacera à son tour.

La réalité est tout autre que cette conception, et le Noir est beaucoup moins simpliste.

Tout d'abord, le fétiche, en lui-même, n'est rien, quelqu'il soit, statuette ou objet quelconque, pierre ou arbre, crâne ou os quelconque: il n'est quelque chose que s'il est « influencé », habité par un esprit, dépositaire d'une force mystérieuse quelconque. Par conséquent, avant sa consécration, comme après son exécration,

le fétiche n'est rien. La grossière statue de bois que le Noir taille pour l'Européen, le fétiche même, qui a servi, mais qui, vendu au Blanc, pour ses musées ou ses collections, n'a plus aucune valeur religieuse, n'est plus même, à proprement parler, un fétiche. Il l'a été, ou a pu l'être. L'esprit n'y a pas paru ou l'influence mystérieuse n'existe plus; dès lors, ce sont, pour le Noir, des objets quelconques et indifférents.

Si on entend, avec Mary Kingsley, le fétichisme comme «religion des indigènes de l'Ouest Africain», il est évident que le totémisme tel que nous l'avons décrit et analysé, fait partie du fétichisme, mais une pareille définition n'en est évidemment pas une. Elle constate un simple fait, sans autres explications, et n'a aucune importance scientifique.

§ 3. L'ensemble du fétichisme.

1° D'où provient le fétichisme?

Le fétichisme trouve sa base au plus profond de la nature humaine elle-même, et, pour le Noir tout au moins, ressort de l'étude directe des phénomènes qu'il voit se produire en lui et autour de lui. De là, à vouloir leur assigner une cause, non seulement il n'y pas loin, mais c'est même répondre à un besoin constant et universel.

Le fétichisme, en effet, est né de la conviction où est l'homme que la nature tient en réserve des forces mystérieuses; il ne peut pas les voir, mais il en ressent les effets: il croit pouvoir les utiliser, et il le tente par les moyens en son pouvoir. Certains faits viennent lui donner raison et le confirmer dans sa croyance. Tels, par exemple, le tambour de guerre dont il voit tout d'un coup les baguettes frémir et s'agiter devant lui, sans qu'aucune main les touche. Telles, les statuettes que lui présentent les féticheurs, et qui, après certaines paroles mystérieuses, s'agitent tout à coup d'elles-mêmes et exécutent la danse des morts *(adzèm bikhun)*. Telles encore les baguettes divinatoires qui s'échappent des mains du féticheur et vont dénoncer le sorcier ou le voleur. Et ces faits sont tout aussi mystérieux pour le Noir que le sont pour le Blanc les tables tournantes, les maisons hantées et tant de phénomènes

inexpliqués de télépathie, de suggestion et d'hypnotisme, tous les faits en un mot qui sont « sur le bord », sur « l'Oberland », suivant l'expression aujourd'hui consacrée.

Le fétichisme ne consiste pas seulement dans le culte rendu à l'objet matériel influencé par l'esprit: il faut lui rattacher encore tout ce qui constitue la sorcellerie ou magie, la mantique, la médecine comme elle l'est d'ordinaire en pays sauvage, les initiations, les sociétés secrètes, enfin les croyances et cérémonies diverses qui font de cette caricature de la religion un ensemble fort compliqué. Soit, par exemple, un esprit ou un génie, celui du tonnerre, de la mer ou des vents: il a, naturellement, son nom, son sexe (il peut être mâle, femelle, ou l'un et l'autre), son histoire, ses légendes, il a son fétiche matériel: une statuette, une plante, un animal, une pierre spéciale, un coquillage déterminé, une corne remplie de produits divers et dont chacun a sa signification; il a son symbole: un bracelet, un anneau, un collier, un tatouage, une marque que ses fidèles portent comme un signe de consécration ou de ralliement; il a une couleur spéciale qui lui est vouée, le rouge, le vert, le blanc etc.; il a son féticheur attitré, seul autorisé pour composer et consacrer son fétiche, lui offrir les sacrifices acquis, lui agréger des fidèles, le conjurer et au besoin l'expulser, il a sa confrérie ou société secrète, ses fêtes qui le distinguent des autres, ses danses particulières, les offrandes ou sacrifices qu'il accepte, les oracles, sortilèges ou services qui sont de son ressort etc. [1].

A l'égard d'un génie, voilà la part du fétichisme, mais si en même temps, et le cas se trouve, ce génie est totem d'un clan d'une tribu, d'une société secrète, par là-même cet ensemble, déjà si complexe, se reproduit une seconde fois, se trouve doublé: il aura sa couleur, par exemple, comme génie, il en aura une autre comme totem.

A cette conviction des forces cachées que la nature tient en réserve s'ajoute le désir qu'a le Noir, comme tout homme, de se garantir du mal, de se procurer du bien, n'importe par quel moyen. De là, il essaiera d'entrer en relations avec les esprits, avec les âmes des

[1] Mgr. Le Roy, Art. Fétichisme dans Dict. apolog. de la Foi Catholique. Paris, Beauchesne, 1911.

morts dont souvent il croira ressentir l'influence nocive ou heureuse. Le sacrifice, sous toutes ses formes, sera le meilleur moyen d'apaiser ces âmes ou ces esprits, de se les concilier, d'attirer sur lui leurs faveurs. Bien des faits, inexplicables pour lui, et même pour nous, nous en avons cité, confirmeront sa croyance. Sûr de l'efficacité de son sacrifice, il en gardera par devers lui non seulement le souvenir, mais la preuve. Il attribue, en effet, aux esprits comme aux forces de l'au-delà les mêmes sentiments, les mêmes impressions qu'il ressent. Ainsi, au moment du combat, par exemple, brandira-t-il son fétiche de guerre en criant: *Evaléga* (souviens-toi). A qui donc ce cri s'adresse-t-il? Au fétiche lui-même? A cette corne d'antilope qu'il élève? Le Noir serait le premier à rire de cette conception enfantine! Mais dans cette corne, il y a un peu de poudre noire, des os calcinés. Le Noir s'irrite si on y touche. Voilà le fétiche, s'écrie en riant l'Européen! *Evaléga,* répond le Noir, souviens-toi! Souviens-toi, ô Esprit des batailles, que je t'ai offert un sacrifice pour que tu me mettes à l'abri des balles ou des flèches, et en voici encore les restes, les cendres de la victime: souviens-toi!

Par suite des causes qui l'ont produit, le fétichisme est donc un ensemble de phénomènes religieux qui tient à la nature même de l'homme.

«Mais ce n'est pas[1] un fait primitif qui puisse être considéré comme la première manifestation de la religion. Loin d'en être la base, il suppose au contraire l'existence de forces, d'énergies, de pouvoirs ou d'êtres mystérieux qui sont captés par l'homme, fixés dans l'objet fétiche, et susceptibles de donner à celui-ci une valeur déterminée.

«Si le fétiche est censé influencé par une âme désincarnée, ou un esprit indépendant, il procède de l'animisme; si le fétiche tient sa valeur d'une force cachée de la nature ou est pris comme personnification de quelque phénomène naturel, c'est du naturisme.»

Nous avons vu, au cours de cette Etude, comment le totémisme par la diversité de ses totems et des objets qui le matéria-

[1] Mgr. Le Roy, Fétichisme, art. du Dict. apolog. de la Foi Catholique.

lisent rentre, à ce point de vue, tantôt dans l'animisme, tantôt dans le naturisme.

Le fétichisme est donc un ensemble d'idées et de faits religieux qui comprendra à la fois le culte des morts, le culte des mânes, le culte des ancêtres, le culte des esprits supérieurs ou inférieurs du monde invisible, le culte enfin des forces cachées et mystérieuses de la nature qui n'appartiennent point au domaine de ces diverses entités, mais dont parfois, elles peuvent être au non des manifestations.

De sorte qu'en réalité le fétichisme ne sera pas seulement localisé ou matérialisé dans le fétiche, mais comprendra encore l'ensemble des idées religieuses qui président d'abord à la confection à la consécration et à l'exsécration du fétiche proprement dit, puis, en dehors même du fétiche, ce même ensemble d'idées religieuses indépendantes de lui, croyances aux mânes, aux esprits, aux forces etc.

Le totémisme se distingue donc nettement du fétichisme, ou plutôt c'en est un des aspects, une des parties: comme lui, il comprendra d'abord un ensemble de phénomènes religieux. D'après la nature même du totem, différent suivant les tribus, les clans ou les familles, il sera tantôt animiste et tantôt naturiste, si l'on considère le totem en lui-même, et l'influence qu'il représente, animal, végétal, esprit, ou force de la nature.

Puis, de même que le fétichisme se matérialise dans le fétiche, objet matériel, de même le totémisme se matérialise dans l'objet qui constitue le totem matérialisé, dont nous avons longuement parlé.

Sous cette forme encore, et sous cet aspect, le totem matérialisé ne constituera évidemment pas le fétiche dans son ensemble: ce sera un des aspects, une des formes du fétiche.

Une rapide esquisse des fétiches fera mieux sentir cette distinction.

« Il y a, dit Mgr. Le Roy, dans l'article déjà cité, d'abord ce que l'on pourrait appeler les fétiches familiaux, statuettes en bois, en terre, plus rarement en pierre ou en métal, boîtes, sanctuaires, arbres ou arbustes, petites cases, qui tirent leur valeur des reliques des ancêtres qu'on leur a associés (crânes, cheveux, ongles, cendres

etc.), et qui, reliant le présent au passé, le monde visible à l'invisible, sont destinés à protéger la famille, le village, ou la tribu.

«Nous avons vu qu'à côté de ces reliques ancestrales et honorées au même titre, on trouve également les «reliques» du totem, soit du totem primitif, soit d'un «successeur» consacré. C'est donc à côté du fétiche que l'on pourrait appeler fétiche ancestral, le fétiche totémique ou le totem matérialisé.

«Il y a les fétiches des génies tutélaires de l'homme, incorporant des esprits, des génies ou des forces mal définies et dont l'action est éminemment défensive . . . les préservatifs des villages, des champs, des récoltes, tout ce que l'imagination humaine a pu cimenter pour conjurer le mal sous toutes ses formes et appeler le bien sous tous ses aspects.»

Deux fétiches totémiques rentrent dans cette catégorie; tout d'abord les représentations du totem gravées sur les armes, les ustensiles, tatouées sur le corps ou la figure et les représentations effectives du totem, statuettes, par exemple, que l'on retrouve souvent dans les cases publiques du village, puis les restes et les preuves des diverses sacrifices offerts au totem, soit comme demande, soit comme expiation. Ces restes consistent surtout en cendres, os calcinés, petits fragments etc. Ils sont soigneusement conservés dans des cornes d'antilope ou d'animaux, dans de petits paquets, sonnettes etc. Ces fétiches se rapportent donc au culte du totem.

On trouve encore les fétiches des génies de la nature, personnifiant, par exemple, la mer, tel fleuve, telle montagne, la Guerre, la Variole etc. . . .»

Par le fait, dans ces fétiches, on trouvera des fétiches purement totémiques. Ainsi, par exemple, le clan dont la pluie est le totem, la personnifiera par une statuette de forme déterminée, qui ne sera donc pas à proprement parler un fétiche.

«Il y a les fétiches vengeurs, qui servent aux opérations de la magie noire et qui sont destinés à lancer des maléfices et des sorts . . .»

On trouvera là encore quelques fétiches totémiques, du moins à certains égards, tels par exemple, ceux contenant les restes de sacrifices offerts à leurs totems par les sociétés mixtes dirigées par les sorciers.

Enfin, il y a les fétiches vivants, plantes, arbres, ou animaux, soit que l'on suppose ces êtres associés à des esprits qui les hanteraient ou que des opérations magiques y auraient appelés, soit que le totémisme en ait fait des alliés, soit que le nagualisme les tienne au service de l'homme.

C'est dans cette catégorie que l'on trouve ce que nous avons appelé le totem réel, en tant qu'animal, plante, arbre etc., mais nous avons vu comment ce totem réel, suivant ses manifestations diverses, et sa nature, animale ou spirituelle, rentre également dans la catégorie des fétiches des génies ou forces de la nature.

De même donc que le totémisme rentre dans le fétichisme et en constitue un des aspects, mais s'en différencie toutefois profondément, de même le totem forme un des aspects du fétiche, se mêle et se confond avec lui, mais en reste toutefois profondément distinct par son culte et par l'objet de ce culte.

CONCLUSION.

Nous sommes maintenant arrivés à la fin de ce long travail. Sans doute bien des inexactitudes s'y seront glissées, bien des faits seront, plus tard, à expliquer différemment quand ils seront mieux connus. Il était difficile, sinon impossible qu'il en fût autrement. Quand le bûcheron a renversé sous sa hache les grands arbres de la forêt séculaire, vient le laboureur qui à son tour pousse sa charrue là où jadis passaient les bêtes sauvages. Mais avant que tous les sillons soient droits, que la plaine soit unie, que toutes les antiques souches aient disparu pour laisser place aux moissons jaunissantes, bien des sueurs coulent, des années passent, et des hommes meurent.

Dans l'âme fâñ, nous avons creusé un des premiers sillons: avant de pénétrer jusqu'au plus intime de ses croyances, bien des efforts et bien des hommes passeront encore!

Toutefois, à la suite de cette Etude, et c'est notre espoir, l'âme du Fâñ, l'âme du Noir sera mieux connue. Nous aurons dégagé quelques-uns des éléments qui la composent, indiqué les mobiles qui dirigent sa vie. Et peut-être de là concluera-t-on avec nous que le sauvage l'est plus dans nos idées qu'en réalité.

Le Noir a essayé avant tout de consolider la première cellule sociale, la famille. Sans doute, au milieu de ces institutions qu'il multipliait pour en sauvegarder l'existence, existence qu'il sentait absolument nécessaire à sa propre conservation, bien des parasites sont venus. Peut-être certains totems, certaines de leurs défenses sont-ils de ce nombre. L'esprit noir s'est trop souvent égaré en des divagations bizarres, en des pratiques ridicules, obscènes ou cruelles. Mais au dessous de tout cela, il reste cependant quelques données très pures et très belles: elles constituent la religion primitive.

A l'heure actuelle, une ère nouvelle semble se lever sur la famille noire. De toutes parts, les missionnaires sont venus pour régénérer cette famille et en la retrempant aux sources de la révélation primitive, lui rendre son primitif éclat. Plus ils étudieront les traditions antiques de la race, eux et tous ceux qui se piquant de civilisation veulent vraiment le relèvement du Noir, plus ils connaîtront son âme, plus aussi leur action sera grande, efficace, décisive. Ce n'est pas au sauvage, c'est à un frère, déchu, mais désireux de mieux faire pour reprendre son rang, qu'ils tendront la main.

A mieux pénétrer dans le mystère de son âme, ils en auront plus grande pitié: surtout ils l'aimeront mieux.

Notre but sera atteint.

APPENDICE I.

LA LANGUE BANTU DU MONT ELGON.

La langue bantu du Mont Elgon est la langue parlée par la tribu Lukonde. Sir H. Johnston émet l'opinion que cette langue est celle parlée par les Bantu primitifs et qu'elle remonte au moins à trois mille ans. Sans vouloir ici vérifier si cette opinion est vraiment fondée, nous admettons cependant avec facilité que c'est une langue extrêmement archaïque, très-proche des origines. Afin de montrer les changements qui se sont produits au cours des temps, de l'espace et de l'habitat entre cette langue et les langues dérivées, nous en comparons ici quelques mots avec deux de nos langues congolaises, le Fâṅ et le Nsex̄. Cette dernière, encore inédite, est le chaînon qui relie le Fâṅ au Bantu du Sud. Le Lukonde offre encore plus de rapports avec le Mpongwé qu'avec le Fâṅ.

		Lukonde	**Nsex̄**	**Fâṅ**
Arrow	Flèche	*Olusala*	*Akulèle*	*Ebè*
Back	Dos	*Gumugongo*	*Engomèle*	*Nkarèle*
Banana	Banane	*Edôte Ekon*	*Ekondo*	*Ekon* (*Edoti*) esp. de ban.
Beard	Barbe	*Obmurwanwana*	*Dzèli*	*Dzèl*
Bee	Abeille	*Endjuki*	*Mbiki*	*Ako, mfunfâṅ*
Bird	Oiseau	*Inyonyi*	*Inonu*	*Onon*
Body	Corps	*Gumubiri*	*Gñotu*	*Ñul*
Bone	Os	*Ligumba*	*Yéso*	*Erès*
Bow	Arc	*Ubuingue*	*Mbuñi*	*Mbèñe*
Breast	Poitrine	*Libere*	*Dibétsi*	*Tšu*
Brother	Frère	*Wandaye*	*Ñangwé*	*Ñaṅ*
Canoe	Canot	*Indebe*	*Ndele, watši*	*Elèn*
Chief	Chef	*Omwami*	*Khumwa*	*Khuma*
Child	Enfant	*Omwana*	*Monesikè*	*Môṅe*
Cloth	Habit	*Engubo*	*Ngutu*	*Etu*

Country	Pays	*Nsiaro*	*Ndsi*	*Si*
Crocodile	Crocodile	*Igóma*	*Ngando*	*Ngan*
Day	Jour	*Kumutigini*	*Dzôbo* (Ciel)	*Dzö*
Dog	Chien	*Imbwa*	*Mbwa*	*Mwa*
Door	Porte	*Kumuriango*	*Dibẃi*	*Mbì*
Drum	Tambour	*Eńoma*	*Dyèmbi*	*Ngómo*
Ear	Oreille	*Kukutu*	*Méto*	*Mélo*
Egg	Œuf	*Ingùngu*	*Bikè*	*Aké*
Elephant	Elephant	*Ndzöfu*	*Ndzöku*	*Ndzoi*
Eye	Œil	*Diso*	*Dis*	*Dis*
Face	Figure	*Busu*	*Usu*	*Osü*
Fear	Crainte	*Umuri*	*Ayâñ*	*Amure*
Finger	Doigt	*Luwala*	*Hüińü*	*Ońu*
Fire	Feu	*Kumuriro*	*Wyomu*	*Ndua*
Fish	Poisson	*Kineñi*	*Eńéko*	*Kos*
Foot	Pied	*Sikire*	*Okolu*	*Akul*
Goat	Chèvre	*Imburi*	*Itabo*	*Kaba*
Hair	Chevelure	*Izune*	*Ńune*	*Esil*
Hand	Main	*Siköfu*	*Ibo*	*Mö*
Hippopotamus	Hippopotame	*Mfubu*	*Mfube*	*Ngube*
House	Maison	*Inzu*	*Töñ*	*Ndo*
Hunger	Faim	*Inzara*	*Ndzè*	*Nzì*
Iron	Fer	*Esiuma*	*Miüña*	*Eki*
Knife	Couteau	*Guumbano*	*Shuka*	*Okiñ*
Leg	Jambe	*Indumbu*	*Ibẃi*	*Abo*
Man	Homme	*Umunda*	*Mu*	*Mar*
Meat	Nourriture	*Ińyama*	*Ńama*	*Ńama*
Monkey	Singe	*Ekima*	*Mbwè*	*Nkima*
Moon	Lune	*Gumwezi*	*Dàñ*	*Ngon*
Mountain	Montagne	*Lukulu*	*Ikulu*	*Nkol*
Nail	Ongle	*Ebitere*	*Ńa*	*Za*
Name	Nom	*Esina*	*Edzina*	*Edzü*
Neck	Cou	*Liközi*	*Kiń*	*Kiň*
Night	Nuit	*Sirö*	*Osthu*	*Alu*
Nose	Nez	*Gumòlö*	*Dyöhi*	*Edzü*
Parrot	Perroquet	*Kirasin*	*Ngwosu*	*Kös*
Pigeon	Pigeon	*Linzi*	*Dinzu*	*Nzum*
Place	Endroit	*Andö*	*Ndö*	*Nda*
Rain	Pluie	*Ifula*	*Bugo*	*Mwon*
River	Rivière	*Lulwei*	*Lubu*	*Nlo*

NUMÉRATION.

One	Un	*Gumwe*	*Wöte*	*Mbote*
Two	deux	*Tsiwiri*	*Biba*	*Bi*
Three	trois	*Iratu*	*Ituthi*	*La*
Four	quatre	*Tsinu*	*Binei*	*Ni*

Five	cinq	*Itano*	*Bitani*	*Tan*
Six	six	*Mukaga*	*Né wôté*	*Sam*
Seven	sept	*Musafu*	*Né biba*	*Nzangwal*
Eight	huit	*Kinane*	*Né bitatsi*	*Omwam*
Nine	neuf	*Kienda*	*Né binéi*	*Ebrul*
Ten	dix	*Ekumi*	*Dyomu*	*Agum.*

Ainsi qu'il est facile de le constater, tandis que la plupart des mots ont considérablement évolué, ceux d'animaux sont restés beaucoup plus fixes. Il faut encore remarquer que le Fâñ, langue du nord, a subi, beaucoup plus que le Lukonde, l'influence des dialectes nilotiques.

APPENDICE II.

CAÏMANS ET SORCIERS A MADAGASCAR.

RAPPORT[1] DU R. P. ORINEL, MISSIONNAIRE A MAÉVATANANA.

Les Sorciers. — Des caïmans je passe naturellement et sans transition aux sorciers, leurs amis. Leurs amis? direz-vous. — Eh! oui, amis et même frères de sang, d'après les récits malgaches. Evidemment je ne dois pas entrer dans le détail de toutes ces superstitions et de tous ces racontars. Selon mon habitude, je ne citerai que des faits.

On m'avait raconté que dans le lac Kinkony il y avait un immense caïman dont l'une des pattes de devant était ornée d'un gros anneau d'argent; mais, comme saint Thomas, je ne consentis à croire qu'après avoir vu. Un colon français, auquel je découvris ma trouvaille, n'osa me traiter de crédule ou de . . . farceur, mais il en avait bien envie. «Eh bien! lui dis-je, vous viendrez ce soir avec moi, et au coucher du soleil, non seulement vous verrez le fétiche à l'anneau d'argent, mais vous constaterez qu'un sorcier lui apporte son souper.» Inutile d'ajouter qu'à l'heure dite nous étions à l'affût, derrière un buisson de caoutchoutier. Un Sakalava arriva bientôt; il portait sur la tête une *arona,* sorte de panier sans anse, dont il vida le contenu sur la berge du lac, et s'éloigna de quelques pas tout en considérant les ondes rougies par le soleil à son déclin. Nous pûmes alors remarquer que le Sakalava était coiffé d'une sorte de toque verte, signe distinctif du sorcier de haute lisse dans cette tribu. Au bout d'un moment une tête gluante émergea de

[1] Annales apostoliques des Pères du S[t] Esprit, Oct. 1908, pp. 233 et ss.

l'eau devenue bourbeuse, un énorme caïman parut, avec un gros anneau d'argent au pied, alla tout droit à sa pitance qu'il avala gloutonnement, puis il s'étendit paresseusement sur le sable. Mon compagnon avait son fusil; il ajuste et tire: à la détonation répondit un grand cri du sorcier, mais le caïman avait disparu, sans que nous ayons pu savoir s'il avait été touché.

Dans leurs chants, les Malgaches font souvent allusion à cette amitié du sorcier avec les terribles amphibies; on les y traite de frères de sang, faisant allusion à une coutume que j'expliquerai quelque jour.

Il y a bien des variétés de sorciers, et en les ramenant à trois classes, je n'ai pas la prétention d'englober tous les charlatans qui exploitent la crédulité des Malgaches. Les *mpanandro* sont à peu près l'équivalent des astrologues; les *mpamosavy* sont jeteurs de sorts, et c'est pour cela qu'ils circulent la nuit dans les villages, et grande est la terreur qu'ils inspirent; les *mpanas sikidy* sont des devins que l'on consulte pour la santé et la maladie, pour le bonheur et le malheur.

Tous ces individus sont chez les Malgaches ce qu'ils ont été de tous temps au milieu de toutes les nations sauvages ou civilisées. Plusieurs d'entre eux possèdent des secrets transmis de générations en générations. Ce sont quelquefois des remèdes bienfaisants composés avec des simples et dont les effets médicaux sont incontestables: d'autres fois ce sont des philtres dont j'ai été obligé à plusieurs reprises de constater la puissance; il y a aussi les poisons, surtout les poisons végétaux, qui paralysent ou bien causent une maladie incurable, ou encore tuent sans laisser de traces. Et enfin il y a les charlatans qui singent les autres sans en avoir la science: leurs airs mystérieux et leurs simagrées en imposent quelquefois plus aux populations qu'un pouvoir véritable. C'est ici comme ailleurs.

On m'a demandé s'il y avait à Madagascar de véritables sorciers, les vrais, qui ont des rapports avec les esprits. La réponse n'est pas douteuse: je crois que oui, et les principales manifestations ont lieu dans les *tromba*. A ceux qui habitent l'intérieur plusieurs

mois, il arrive souvent d'assister à une assemblée portant ce nom: mais souvenons-nous qu'il y a *tromba* et *tromba* comme il y a fagots et fagots. Les Malgaches font *tromba* pour maintes circonstances, à propos d'une naissance, d'une circoncision, d'un mariage; pour la guérison d'un malade, pour célébrer le retour d'un parent ou d'un ami absent; après la moisson du riz, et parfois sans raison, quand ils ne savent comment occuper un après-midi. Mais ces réunions ne sont que de purs prétextes à chanter et à boire du mauvais *taoka* (alcool). On les célèbre en plein village, et la case reste ouverte à tous, allants et venants. Il n'en est pas ainsi des véritables *tromba*. Elles peuvent avoir lieu soit le jour soit la nuit, mais sont toujours entourées de mystère, et les Blancs profanes n'y sont pas admis. C'est tout à fait par hasard que j'en surpris une vraie, un jour, dans un village sur les bords de la Mahajamba, et je reste encore très étonné aujourd'hui d'y avoir été admis: ce fut grâce à l'amitié d'un chef influent.

La *tromba*. — Le village était assez isolé dans le fin fond de la brousse pour que l'on n'ait pas songé à transporter la cérémonie dans une vallée solitaire ou dans une clairière de forêt. Sur la grande place, une tente immense avait été dressée avec des nattes d'osier cousues ensemble. Le haut bout était occupé par une large estrade d'un mètre de hauteur. Vers onze heures du matin, des coups espacés de grosse caisse avertirent les gens de se préparer, puis des roulements de tambour annoncèrent que la cérémonie allait commencer. La partie réservée au public fut vite remplie: les femmes occupaient les places de droite, et les hommes celles de gauche. Tous étaient des Sakalava indigènes de ce pays du Boeni. Je me tenais au dernier rang, bien tranquille dans mon petit coin, puisque je ne devais pas attirer l'attention. Les verseurs de *taoka* (alcool) circulaient dans les rangs et versaient d'énormes rasades aux femmes comme aux hommes. Les yeux s'allumaient déjà, et les conversations aussi, quand une voix de vieille femme entonna quelque chose qui devait être un chant, mais que je défie bien un gosier européen de reproduire. Chaque émission de voix n'avait que cinq à six syllabes, et sur les deux dernières, toute la foule

commençait en chœur un court refrain, toujours le même, semblable aux vieilles ritournelles que l'on trouve dans les chants populaires de toutes les nations.

J'avais été tellement attentif à la foule que je n'avais pas remarqué ce qui se passait sur l'estrade en face de nous. Une jeune fille sakalava était venue s'y asseoir, les jambes croisées à la façon tailleur, et regardait les chanteurs avec la plus complète indifférence. Mon voisin me glissa tout bas ces paroles: «Cette jeune fille est nubile, mais comme elle n'a pas encore été mariée, nous allons profiter de sa pureté pour appeler l'Esprit en elle. S'il daigne la visiter, elle nous parlera en son nom.» Auprès d'elle à gauche et à droite, se tenaient deux vieilles femmes, dont le seul aspect me rappela soudain les fées de nos vieux contes. Elles en avaient la peau brune et parcheminée, tendue sur une carcasse d'os saillants de toutes parts; leur tenue était à la fois simple et digne, et toutes leurs allures graves sans pédanterie. Elles ne burent pas, et semblaient avoir conscience d'accomplir une sorte de ministère. En main elles tenaient une verge de palissandre qui me rappela la baguette magique, et peut-être avec raison, comme on le verra dans la suite. Elles surveillaient quelques cassolettes où brûlaient des encens au parfum pénétrant, et de temps à autre l'une des deux femmes passait et repassait une cassolette sous le nez de la jeune fille, qui semblait n'y prendre ni peine ni plaisir.

Soudain l'une des deux sorcières étendit sa baguette sur l'assemblée: celle-ci fut comme secouée d'un frisson, d'un tressaillement étrange. Une voix plus jeune s'empara du chant et le conduisit avec un entrain, avec un enthousiasme dont la foule fut aussitôt saisie. Mais là n'était pas le spectacle. Tous les yeux étaient fixés vers l'estrade: les deux vieilles sorcières faisaient des passes avec leurs baguettes devant le visage et tout autour de la jeune fille: celle-ci était comme agitée d'une violente émotion intérieure, sa poitrine tout oppressée se comprimait et se dilatait violemment, ses épaules étaient agitées de secousses alternées, et ses yeux semblaient implorer la foule qui à présent hurlait une prière menaçante:

La soliste: Viens, Esprit créateur,
La foule: *Avia ré!*
Descends, Esprit de nos ancêtres,
Avia ré!
Nous as-tu oubliés?
Avia ré!
Visite ta famille,
Avia ré!
Entre dans le corps de cette jeune fille,
Avia ré!
Tu causeras à nous, tes parents,
Avia ré!
Et tu retourneras au tombeau des ancêtres,
Avia ré!
Nous t'attendons: hâte-toi,
Avia ré!

Sur un signe de la baguette, la jeune fille bondit sur ses pieds, et dit:

«Je suis arrivé.»

Pour les Malgaches, cela signifiait:

«L'Esprit est descendu en moi, et c'est lui qui désormais vous parlera par ma bouche.»

Un délire indescriptible s'empara de la foule: leurs chants et leurs supplications avaient obtenu la visite de l'Esprit. Une troisième soliste entonna d'un ton vainqueur une sorte d'hymne en son honneur; le chœur entier des hommes et des femmes redisait ses paroles, mais sur un autre mode, et toujours en scandant le rythme de clairs battements de mains. Les deux magiciennes étaient montées sur l'estrade à côté de leur sujet, et quelle ne fut pas ma stupéfaction de remarquer que les traits de la pauvre jeune fille se modifiaient à vue d'œil. Les lignes du visage s'étaient épaissies; il me sembla que les membres devenaient plus gros, la taille plus grande. Je me frottai les yeux, je causai à mon voisin qui d'ailleurs ne me répondit qu'un mot: «L'Esprit.» Je n'étais le jouet d'aucune hallucination, la taille de cette jeune fille avait grandi démesurément, et elle dépassait de la tête au moins les deux mégères. Sur

un signe de celles-ci la foule se tut, et un des vieillards de l'assemblée prit la parole, s'adressant à la jeune fille: «Courage, mon enfant, tu es bien heureuse d'avoir été visitée par l'Esprit. C'est lui qui est le Dieu Créateur; il est notre Ancêtre, nous sommes ses parents, il a quitté le tombeau pour nous dire par ta bouche les remèdes qu'il faut apporter à nos maux . . .» Le vieillard parla longtemps encore. Puis à un nouveau signe des sorcières, une troupe de loqueteux et de malades se leva d'un coin et défila devant la jeune fille devenue à la fois médecin et prophétesse. A chacun elle disait ou sa maladie et les remèdes utiles, ou les chagrins et les ennuis avec le moyen d'en sortir. Elle parlait d'une voix gutturale, brève et saccadée, paraissant donner des ordres plutôt que des conseils. Elle ne regardait pas son patient, mais ses yeux fixes, immobiles, étaient perdus dans le lointain, et à plusieurs reprises je crus être le but de ce regard étrange. J'avais promis de ne rien dire ou faire qui pût troubler la cérémonie, je résolus donc d'attendre la fin.

Le défilé des miséreux étant fini, les chants reprirent sur un rythme plus lent et plus grave; un homme cette fois remplissait le rôle de coryphée. Les magiciennes avaient recommencé leurs passes mystérieuses, et au fur et à mesure la jeune fille reprenait sa taille normale. Enfin ses traits se détendirent, ses yeux reprirent leur expression vivante, et elle dit: «Je m'en vais.» Mon voisin m'expliqua que l'Esprit était sorti. Aussitôt une des mégères trempa son doigt dans une assiette remplie de terre blanche et en marqua la possédée de tout à l'heure au front, sur le nez, et au-dessous des yeux, pendant que sa compagne remplissait le même office à l'égard de toutes les femmes de l'assemblée.

La *tromba* était finie.

Dans les jours qui suivirent, je revoyais de temps en temps cette jeune fille: elle avait l'air tout égarée, les yeux hagards; j'ai souvent retrouvé cette expression de visage chez d'autres femmes, et toujours on m'a dit qu'elles étaient ainsi depuis la *tromba*.

INDEX.

